الاسلام والمجتمع العصري

الدكتور صبحي الصالح



سلسلة الاسلام الحضاري

دار الآداب

سلسلة الاسلام الحضاري

(١)

الاسلام والمجتمع العصري

حوار ثلاثي حول الدين وقضايا الساعـــة

تاليف

الدكتور صبحي الصالح

دار الآداب ـ بيروت

الطبعة الأولى
بيروت ، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٧

الإهداء

إلى ولدي سفيان

إليك يا بنيّ أهدي هــذا الكتاب
ليكون لك ولأترابك منطلق حوار دائم
حول الــدين وقضــايا الســاعة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

يوماً بعد يوم ، يكسب أدب الحوار أصدقاء وأنصاراً ، حتى كاد في مجتمعنا العصري يمسي أدب الساعة . وعلى الرغم من بروز مظاهر العنف في بعض البلدان والأقاليم، لا يزال أكثر الناس يفضلون لغة الإقناع على منطق الإرهاب ، مؤمنين بأن تحاورهم حول القضايا التي تمس حياتهم في الصميم، هو الأسلوب الذي يحفظ الحقوق ، ويضمن المصالح، ويصون الكرامات ، ويعزز مبدأ الإخاء بين الأمم والشعوب .

ولئن كان كل « فرض » يُقابَل « بالرفض » لدى جيلنا الجديد ، فإن كل حوار بات يُقابَل من الجميع بارتياح مهما تتباين آراء المتحاورين . وذلك ما أغراني باختيار هذا الأسلوب ، المحبب إلى القلوب ، في هذا الحوار الثلاثي الذي يدور حول الدين ومعضلات القرن العشرين .

والواقع أن كتابي هذا عن « الإسلام والمجتمع العصري » كان في الأصل سلسلة من الندوات ، مترابطة الحلقات، أعددتها باللغة الفرنسية في صيغة سؤال وجواب ، تمهيداً لتسجيلها في الإذاعتين المسموعة والمرئية ، واستحسنت في كل ندوة منها أن يشاطرني طرح قضاياها فتى عربي وفتاة أجنبية ، بحوار صغته على لسان كل منهما نابضاً بالحركة والحياة .

ثم استجبت لرغبة بعض الأصدقاء الذين نصحوني بتنقيح تلك الندوات ونقلها إلى العربية ثم إخراجها للقراء العرب في كتاب ، مع الاحتفاظ بصيغتها الفرنسية وطبعها أيضاً في كتاب للقراء الغربيين ، لعل الفائدة تعمّ بها شرقاً وغرباً ... كما يتوقعون .

ولقد أحببت أن أتخيل أن الفتى العربي يشاركني عقيدتي ، وأنه في الوقت نفسه مثقف ثقافة إسلامية، وإن كان أحياناً يستوضحني بعض ما يغيب عنه ، بينما آثرت أن أتصور الفتاة الأجنبية عالمة مستشرقة تعرف عن الإسلام ولغته وحضارته أشياء كثيرة ، بيد أنها تعترض وتنقل بإخلاص آراء المستشرقين وتثير بعض الشبهات بين الحين والحين .

ولئن تخلّت تلك الندوات من الهوامش والتعليقات حين أعددتها للصوت والصورة فقط ، فقد رصعتُها في صيغتها المطبوعة بالمصادر والمراجع التي تضع القارىء في أول الطريق وتزوّده بالتفصيلات المتممة لمعلوماته إذا شاء .

وكان لزاماً عليّ أن أستهل كل ندوة بنبذة يسيرة من الفكر المبسطة التي تحتاج إلى مزيد من التقرير والتفصيل ، وتعمدت أن تكون أسئلة الفتى والفتاة موجزة غالباً ، في حين لا تخلو أجوبتي من بعض الإسهاب، وإن كنا نحن الثلاثة نتجنب الحشو والتطويل ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، لأن غاية ُمتمنّاي في هذا الكتاب هي توضيح الحقائق بأسلوب مشوّق يطرد عن القارىء السآمة والملل ، ويرغّبه منذ البداية في مواصلة القراءة حتى النهاية .

وعقدت لكل ندوة فصلاً ، وحاولت أن أجعل عدد الصفحات متماثلاً أو متقارباً في ُجلّ الفصول، التي وصفت في مطالعها ثورة الإسلام الفكرية ، وأصالة نظامه الاقتصادي والاجتماعي ، ثم شرعت أوضح مع ُمحاورَيّ كيف كانت الملكية في هذا النظام وظيفة اجتماعية ،

وكيف كُفلت فيه حقوق العمال ، وكيف كانت النظرة إلى الأرض وكيف يجب استخراج خيراتها بالزراعة وإحياء الموات ، وعرضت لأراضي الحمى وما انطوت عليه مسائلها من تمهيد لمبدإ التأميم، كما عرضت للصفقات التجارية والمعاملات المالية والمخاطرة بالربح أو بالخسارة ، ولمسوّغات انتقال المِلكية ، ولصور الكسب المحرمة بطريق الانتظار من دون عمل ولا جهد ولا معاناة . وبموضوعية تامة طفقت أعالج خصائص هذه الأمة التي سماها القرآن خير أمة أُخرجت للناس، وتساءلت عن أسباب نكستها بعد عزتها، ثم توقفت عند موت المجتمعات في أجلها المحتوم بعد حياة تقصر أو تطول، وانتقلت من وحدة الأمة إلى وحدة الجنس البشري ، ومكانة المرأة وحقوقها ، ومشكلة الحرية ومفهومها الإيجابي ، وجعلت مسك الختام بحث الضمير الديني في مواجهة التسارع « التكنولوجي » والحضاري .

وبعد هذا الحوار المبسّط الموجز حول تلك القضايا كلها ، أتمنى أن يكون القارىء قد أحاط علماً بأشياء كثيرة، وأن يحيط غيره علماً بأهم هذه الأشياء، وأسأل الله لمن يشاركني عقيدتي أن يثبته على الحق، ولمن عجزت عن إقناعه أن يأخذ بيده إلى الهدى والرشاد .

بيروت غرة ذي الحجة ١٣٩٧هـ — ١٩٧٧/١١/١٠م

صبحي الصالح

الفَصْلُ الأوّل

الاسلام ثورة فكرية

الأستاذ : إن المجتمع العصري ، الصاعد ، الدائم الصعود ، الذي طبعه التسارع الحضاري بميسمه طباعةً عنيفة لا رجعة عنها بعد الآن ، يتطلع اليوم في المقام الأول إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، شرطاً لكل إصلاح ، وركيزةً أساسية لكل تطورٍ وتطوير ، وتعزيزاً لمكانة الإنسان في هذا الوجود .

وفي اعتقادي أن الإسلام ، إذا فُهم على الوجه الصحيح ، لا يواكب حركة التطور فقط ، بل يوشك أن يكون في النطاق الاجتماعي – الاقتصادي أقوى عاملٍ ثوري يُخرِج المجتمع العصري من الرتابة والجمود ، بما يستطيع تقديمه من الحلول في سبيل الإصلاح العالمي المنشود .

سمير : هل تعني بذلك أن الإسلام ، بتعاليمه ونظمه وتشريعاته ، قادر على استيعاب مذهب اجتماعي معاصر، يطبَّق اليوم على نحوٍ ما في بعض بلدان العالم الحديث ؟

الأستاذ : ليس هذا تماماً ما أعنيه ، بل الذي أريده على وجه التحديد هو أن الإسلام ، بمنهجيته التشريعية الدائمة التطور المستمرة

في التجديد، يقدّم للبشرية التائهة المعذّبة ، التي يتجاذبها المعسكران الشرقي والغربي ، صيغةً اجتماعية وسطاً بين الماركسية والرأسمالية ، ونظاماً أصيلاً متوازناً ينسّق بين الحاجات المادية والقيم الروحية ، وينقذ العالم من مساوىء الإفراط والتفريط .

وإلى هذا الموقف الإسلامي المعتدل الرصين تنبّه المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون في بعض ما كتبه عن الإسلام وروحه الاجتماعي الأصيل .

سمير : أظنك تشير إلى كتاب رودنسون عن «الإسلام والرأسمالية»(١).

الأستاذ : أجل ، إلى هذا الكتاب أشير . وأخصّ بالذكر أول فصل منه عرَض خلاله رودنسون أوضاع العالم الإسلامي عرضاً واقعياً طريفاً أكد فيه أن الدول الإسلامية تجد اليوم نفسها أقدر ما كانت قطُّ على اختيار الطريق الذي يجب أن تسلكه في يُسرٍ وطمأنينة: لقد تخلصتْ جميعاً من أشكال الاستعمار والوصاية والانتداب ، وأنشأت تواجهُ في المجتمع الصناعي نتائجَ الصراع بين النظامين الاقتصاديَيْن العالميَّيْن اللذَيْن يتجاذبان البشرَ أجمعين ، وأُتيح لها بفضل هذا وذاك أن تَفصِم بإرادتها ارتباطها « التقليدي » بالعقلية الجامدة المتحجرة ، وأن تمضي من تلقاء ذاتها في منطلقٍ عصريّ متقدم جديد .

كارولين : ولكن يخيَّل إليّ — إزاءَ القوة العارمة المتزايدة للمناهج الأوربية ، والسوفياتية ، والأميركية ، في المجتمع الصناعي — أن من البديهي وقوف سائر المجتمعات الأخرى أمام اختيار وحيد لا تستطيع أن تنفكّ من قيوده ولا أن تستبدلَ به سواه ...

---

(١) Maxime Rodinson, l'Islam et le Capitalisme.

الأستاذ : صحيحٌ ما تقولين . ويبدو أنكِ استَشفَفتِ هنــا رأي رودنسون وسَبَرْتِ غَوْرَهُ البعيد ، ونحن معــه في هذا الرأي إلى حدٍّ كبير : فعلى تلك المجتمعات الأخرى كلها أن تواجه أحد أمرين : إما أن تتقبل في الميدان الاقتصادي فكرةَ الانقياد للمجتمعات الصناعية ، وإما أن تتحول بالتدريج في هــذا الميدان تحولاً إرادياً إلى مجتمعات صناعية ، حتى إذا ارتضَت « التصنيع » منهاجاً أقرَّت من جديد، من حيث تريد أو لا تريد، بأن الاقتصاد مفقود في العــالم الثالث ، خلافاً للاقتصاديين الأوربيين الراغبين في الخلاص من الرأسمالية والاشتراكية على السواء ، وخلافاً لكثير من المتطلعين في العـــالم الثالث إلى إضفاء لون قومي على منهاجهم الاقتصادي المحدود .

كارولين : أيمكننا إذاً أن نستنتج مع رودنسون أن ليس في العالم اليوم اقتصاد إسلامي ولا مسيحي ، كاثوليكي أو بروتستانتي ، عربي أو تركي ، وأن اقتصاداً من هذا القبيل ، لو افتُرض وجوده ، لا يزيــد في أفضل الوجوه على تنويع شكلي ، وتلوين سطحي ، للاختيار الاقتصادي الأساسي الأصيل ؟

الأستاذ : يمكننا أن نستنتج هذا إذا لم نأخذه على وجــه الإطلاق ، ولكن علينا قبل كل شيء ، أن نلقي بعض الأضواء على هذا الموقف الإجمالي العام ، ثم نضيف بعض التفصيلات المتعلقة بالموقف الإسلامي على وجه الخصوص ، واضعين منذ الآن خطاً فاصلاً بين روح الشريعة الإسلامية وما تكتفي بتطبيقه منها دول العـــالم الإسلامي من المظاهر والشكليات .

وفي ضوء هذه التفرقة بين النظريات والتطبيق ، نصوّب رأي رودنسون ولا نجد له دفعاً : فمن العسير أن نتجاهل العقلية

« التقليدية » المتسترة بالدين ، حين نتصدى مثــلاً لتأميم بعض الممتلكات ، ما دمنا نرى مالكيها في الظاهر من المتدينين الأتقياء الصالحين ، وما دمنـــا نتلقى الصدمات تلو الصدمات من بعض مراجعنـا الدينية « الرسمية » التي تخلط خلطاً مَعيباً بين وجوب الحفاظ على الملكية الفردية وإمكان البحث في بعض أشكال التأميم .

نحن نعلم أن هؤلاء وأولئك ينتصرون لتقاليدهم لا لجوهر الدين، وأنهم يُخفون تقاليدهم وراء جوهر الدين ، بيد أننا لا نستطيع نفي صفة التدين عنهم وهم يتعلقون بظاهر الشرع ، ويمارسون الشعائر ، ويعظّمون حُرُمات الله ، ويعتصمون بحبل الله المتين .

ولئن كان هذا يعني أننا – على مثال المسيحية أو الكاثوليكية – لا نملك حتى هذه اللحظة صيغةً عصرية لنظام اقتصادي إسلامي نواجه به أنظمةَ العالم الحديث ، فإن هذا لا يعني أبداً أن الإسلام بجوهره الفعلي يعارض التقدم والارتقاء ، فقـــد انطوت تعاليمه الصريحة على مبادىء واضحة كفيلةٍ إذا ما طُبّقت بإحداث ثورة شاملة في ميادين الاجتماع والاقتصاد ، مهـــما يَضَعْ من القيود الخُلُقية التي تهدف أولاً وآخراً إلى تحقيق سعادة الإنسان ، في قرارة الضمير وفي أعماق الوجدان !

سمير : ألا تعتقد أن لهذه النزعة الاسلامية الاجتماعية الرامية إلى تحقيق خلاص الفرد وسلامه الداخلي مـــا يشبهها في سائر الأديان ؟ أوَلا تعتقد أيضـاً أن الأطوار المتعاقبة عبر الأجيال على الفكر الانساني هي الـتي تسمح لمثلك اليوم في القرن العشرين بالدعوة إلى مـــا تسمّيه الصيغة الاسلامية العصرية في ميدان الاجتماع والاقتصاد ؟

الأستاذ: قد أُضطرُ إلى الاعتراف بهذا من بعض الوجوه ، ولكني على يقين بأن مثل هذه الصيغة الاقتصادية العصرية المتقدمة لن تعترضها في الاسلام عقباتٌ حقيقية بالمعنى الصحيح . وفي صراحة كاملة أقول: إن كل شيء يتوقف على الأسلوب الذي يُبرِز به علماءُ الاسلام قدرةَ هـذا الدين على مسايرة روح العصر وتلبية مطالب الحياة والأحياء .

إن المسألة كلها ترتدُّ إلى محاولاتٍ جدّية رصينة لتطوير الفكر التشريعي لدى علماء المسلمين . والاسلام في نظرنا يتوافق توافقاً تاماً مع المجتمع العصري الذي يفسح مجالاً رحيباً لقضايا العدل الاجتماعي والاقتصادي .

كارولين: ولكن ، كيف يتسع الاسلام ، وهو نظام ديني رباني ، لقضايا العدل الاقتصادي ، ولا سيما إذا لاحظنا أن «الرجعيين» في البلدان الاسلامية يتوهمون أنهم وحدهم يمثلون هذا الدين، ويصونون مبادئه، ويدافعون عن تعاليمه ووصاياه ؟

هـذا من نحو ... ومن نحو آخر ، لو افترضنا أن في وسع الاتجاهات القومية في بعض الأقطار العربية ، بغيةَ الحصول على مزيد من القوة والنماء والازدهار ، أن تستوعب صوراً وأشكالاً منبثقةً من الأنظمة الاشتراكية ، فقد يكون متعذراً أو عسيراً أن يتمَّ ذلك باسم الدين ، الذي يقوم أساساً على القيم الروحية والخلقية .

وحينئذٍ ، ما الذي نتصور إمكان حدوثه ؟ هل يسلّم الجميع باستمرار الأوضاع «التقليدية» ؟ وهل ينحصر تمثيل الدين بالأوساط الرجعية ؟ وهل يمرُّ الاسلام بمثل الأزمة التي عصفت في القرن التاسع عشر بالتعاليم الكنَسية والاكليركية ؟

الأستاذ : للإجابة الدقيقة عن هـذه الأسئلة المتداخلة المتشابكة ، نرى لزاماً علينـا أن نراجع رصيدنا من الشريعة الاسلامية في شؤون الاستحسان والاستصلاح ، رعايةً لمصالح العباد .

إن نصوص هذه الشريعة ناطقةٌ بأنها لم تنسلخ أبداً عن شؤون السياسة والاجتماع والاقتصاد . إنها ترسم للأمة الاسلامية طريقها ، وتحدد بالتفصيل لجميع أعضائها مناهج التعامل الاجتماعي والاقتصادي، مثلما تحدّدُ لهم قواعدَ السلوك الديني والخلقي . ومن هنـا كانت الشعوب الاسلامية وما تزال — برغم الاختلاف المذهبي أحياناً — تجهر برغبتها في العودة إلى وحدة هذه الأمة التي تنتمي إليهـا ، ووحدة الزمنيات والروحيات في صميم تكوينها [1] .

كارولين : اسمح لي هنا أن أقاطعك قبل أن تُتمّ كلامك . لقد قرأتُ في كتاب « الموافقات » للشاطبي « أن هـذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها ﷺ معصوم ، وكما كانت أمتـه فيما اجتمعت عليـه معصومة » [2] . وعصمة الشريعة — في رأي هذا الامام الجليل — تعني بالضرورة ثباتَ الأحكام الشرعية ثباتاً مطلقاً ، تنتفي معه مواكبةُ التطور في الحياة البشرية جملة وتفصيلاً. فأينَ رصيدُ الشريعة الاسلامية في شؤون الاستحسان والاستصلاح؟ وأين صياغتها القانونية الصالحة لكل زمان ومكان ، الملائمة لجميع أوضاع الانسان ؟

الأستاذ : لو لم تقاطعيني يا آنستي لسمعتِ من بقية كلامي مـا يغنيك عن طرح هذا السؤال . إني لا أنكر ما ذهب إليه الشاطبي من

(١) Louis Gardet, La cité musulmane.

(٢) الموافقات ٢/٥٨ .

عصمة هذه الشريعة ، فهي روحٌ من أمر الله ، كما قال تعالى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » [1] ، وجوهرها ثابت قد أحكمه الله وأوجب العمل به ، ولكن عصمة هذه الشريعة لا تمنعنا – إذا ما صِينَ هذا الجوهر «الثابت» بالكتاب والسنّة – من الذهاب إلى تغيُّر بعض الأشكال والأوضاع ، تبعاً لما يعتري الحياة البشرية المتجددة دائماً من تطورات .

ومن خلال هذه الصورة المتكاملة المتناسقة لمدلول الشريعة « المعصومة جوهراً وروحاً ووحياً » تبرزُ حقيقتان متماسكتان لا مجال لانكارهما ولا لانكار تماسكهما [2] ...

كارولين : وما هاتان الحقيقتان ؟ وكيف تتماسكان ؟

سمير : أودّ أن أوضح أنا الحقيقة الأولى ، ثم يتولى الأستاذ شرح الثانية وتوضيح التماسك بين الحقيقتين . لقد استنتجتُ من مطالعاتي أن الشريعة الاسلامية مشتملةٌ ، كتاباً وسنّةً ، على قواعد ومبادىء أساسية ، وعلى « نماذج » من التطبيقات العملية التي شاءت الحكمة الربانية ، أن تنسجم وقائعها مع تلك القواعد والمبادىء الأساسية ، وكانت وستظل برُمّتها ثابتةً كل الثبات ، غيرَ قابلة للتعديل أو التطور ، إلا ما كان منها في حياة الرسول – أو في عصر الوحي – داخلاً في اعتبارات الناسخ والمنسوخ ، أو التخصيص بعد التعميم ، أو التقييد بعد الاطلاق ، أو التفصيل بعد الاجمال [3] ، ثم اتخذَ

---

(١) سورة الشورى الآية ٥٢ .

(٢) انظر كتابنا « معالم الشريعة الإسلامية » فصل « روح الشريعة الإسلامية » ولا سيما الصفحة ٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ، الفقرة الثانية من الصفحة ٥٩ .

في النهاية صورة «ثابتة» في جميع الأحوال ، كالآيات التي تعاقب نزولها حول تحريم الخمر بالتدريج [1] .

الأستاذ : تلك هي الحقيقة الأولى ، وقد أحسنتَ عرضَها يا سمير . أما الحقيقة الثانية التي تكمّلها ولا تعارضها فهي أن سكوت القرآن والسنّة عن أشياء وأحكام وأوضاع في أكثر فروع القانون ، كان بذاته مقصوداً من نحو ، وتمهيداً صريحاً للتطور في « الصياغة القانونية » من نحو آخر ، تنسيقاً بين أوضاع الانسان ، في كل زمان ومكان ، وبين روح الشريعة « المعصومة » الخالدة بمبادئها الأساسية التي لا تصادم مصلحة الانسان ، ما دام خاضعاً في أوضاعه كلها لتعاليم الوحي ووصاياه .

ولقد كثر القائلون بالمصلحة من فقهائنا حين لم يجدوا دليلاً شرعياً واضحاً من الكتاب والسنّة والاجماع على جواز شيء أو عدم جوازه ، وما لبثوا أن جعلوها معياراً من معايير الاستدلال ، وأوشك بعضهم أن يُفرِدَ لها أرحبَ المجال بين مصادر الشريعة ، كأنهم كانوا يُرْهصون للقوانين الحديثة التي اتخذتها أساساً لكل تشريع ، وليس مجرد مصدر من مصادر القانون . وحسبنا أن الإمام السلفي المجدد ابن قيّم الجوزية يقول بشأنها ، وهو يستشف روح هذه الشريعة المباركة المعصومة : « الشريعة مبناها وأساسُها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد . وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها » [2] .

---

(١) انظر في كتابنا «مباحث في علوم القرآن» الطبعة التاسعة فصل «تنجيم القرآن وأسراره» ولا سيما الصفحة ٥٩ حول مراحل تحريم الخمر .

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/١٤ .

ثم يضيف قائلاً : « فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في أرضه » [١] .

سمير : هذا الكلام عن المصلحة نفيس جداً ، والشواهد التاريخية على تطبيقه لا تحصى عدداً ، بعد أن لحق الرسول بالملأ الأعلى ، ابتداء من العصر الراشدي حتى يومنا هذا ، مروراً بالعصور الإسلامية المتعاقبة ، التي أنتجت فيها العبقرية الفقهية من الفتاوى والاجتهادات بقدر ما حصل في بيئاتها المتفاوتة من الوقائع والأحداث ، ولا سيما في قضايا العقود والمعاملات والشؤون المالية .

ولقد وفّق الأصوليون في تعبيرهم عن هذه القضايا حين قالوا : « إن الأحكام تتغير تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة » ، إبرازاً لقيمة الاجتهاد في مسايرة الأعراف والبيئات وتطور المجتمعات .

كارولين : وأنا أيضاً أعجبني هذا الكلام عن المصلحة ورعاية الأعراف والبيئات ، بيد أني أتساءل : هل الإسلام في القرن العشرين هو الإسلام التاريخي الذي لم يكن يحفل بقضايا الاقتصاد ؟

الاستاذ : أجل ... الإسلام هو الإسلام في كل زمان ومكان . أما ما سميتهِ بالإسلام التاريخي الذي لم يُعنَ كثيراً بالجانب الاقتصادي فأظنكِ تقصدين به النصوص الدينية الأولى ، القرآنية والنبوية ، التي كادت في مكة تنحصر في تثبيت أصول العقيدة وترسيخ القيم الروحية والخلقية . ولا ريب في أن وضع المشكلة في هذا الإطار

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/١٥ .

التاريخي يعيننا في تفسير الأحكام الشرعية وتأويلها وتوجيهها ، ولا سيما إذا صادفنا أن جمهرة التشريعات الإسلامية الاقتصادية ، حتى في حياة الرسول ، لم يتح لها أن تبصر النور ، فضلاً على وضعها موضع التنفيذ ، إلا بعد الهجرة إلى المدينة ، أو قبل ذلك بزمن يسير في أواخر العهد المكي . وفي ضوء هذا المقياس يتضح لنا أنه كان طبيعياً جداً في فجر الدعوة الإسلامية ألا تنصبّ هذه الدعوة انصباباً مباشراً على معالجة القضايا الاقتصادية قبل ميلاد المجتمع الإسلامي وبروز ملامحه الأساسية الأصيلة .

إن الظروف التي ظهرت فيها الدعوة الإسلامية لم تكن لتشجع على إيلاء التشريع الاقتصادي كثيراً من العناية والاهتمام : فلا بد للمشترع من وضع الصيغة الملائمة للبيئة التي يشرع من أجلها ، ولا جدوى في افتراض شيء قبل توافر أسبابه ودواعيه . ولذلك لا نجد بأساً في الاعتراف بأن القسم المكي القرآني (أو الإسلام التاريخي الأول كما تسمينه) — وإن صوّر ترف المشركين أبلغ التصوير — كان أشد إنكاراً لشركهم منه لترفهم ، لأن منطق الأحداث كان يقضي بمحاربة الوثنية لإقرار التوحيد ، قبل تركيز أسس الاقتصاد لتكوين المجتمع الجديد ، وإنما كانت الهجرة النبوية إلى المدينة هي الصفحة الجديدة في تاريخ الدعوة الإسلامية ، إذ تغير كثير من الأوضاع ، وتأهب المؤمنون من المهاجرين والأنصار للوقوف من قضايا الاجتماع والاقتصاد موقفاً جديداً يناسب المجتمع الزراعي الجديد .

سمير : لكن هذا شيء ووصف الإسلام التاريخي وصفاً مغايراً للإسلام في القرن العشرين شيء آخر، وإن كنا لا ننكر تأثر المصلحين من علماء الإسلام بتيارات الفكر الحديث في ميدان السياسة والاقتصاد

والاجتماع . ولقد عاد هذا بالخير على الفكر الإنساني كله ، لأن بعضه يأخذ من بعض ، « والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها » كما قال رسول الله وخاتم النبيين .

الاستاذ : صدقت يا سمير. ومرة أخرى أقول : إن الإسلام هو الإسلام في كل زمان ومكان . والمهم أولاً وآخراً أن نظام الإسلام في تحقيق العدالة الاقتصادية نظام قائم بذاته ، مستقل ، أصيل . وسترى في ندواتنا اللاحقة أننا لا نحتاج ، لدى وصفنا هذا النظام ، إلى عقد المقارنات بينه وبين مناهج الاقتصاد التي لم تكُ إلا نتيجة لضغط المؤثرات السياسية أو الاجتماعية ، وحسبنا الآن أن نذكر أن مبدأ التكامل الاجتماعي (الذي هو ثمرة التنظيم الاقتصادي) قد كان مسلّماً به في الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ، وأنه طُبّق على أحسن الوجوه في العهد الراشدي وفي عهود المصلحين من الخلفاء وأمراء المؤمنين .

الفصل الثاني

اصالة النظام الاقتصادي الاسلامي

الاستاذ : اشتمال الإسلام في ميدان الاجتماع والاقتصاد على نظام ذاتي أصيل ، حقيقة بديهية لا تقبل الجدل ولا تحتمل التأويل . وما رصده بعض الباحثين من أوجه شبه بين الإسلام وبعض المذاهب الاقتصادية المعاصرة ليس إلا من قبيل المصادفة والاتفاق ، فلقد سبق الإسلام هاتيك المذاهب في هذا المجال، بعدة قرون وأجيال . إنها حقيقة تاريخية حضارية سوف نظل نكررها لترسخ في العقول والأذهان ...

كارولين : لماذا هذا الإصرار على استبعاد كل مقارنة بين الإسلام وتيارات العصر الاقتصادية والاجتماعية ؟ ولماذا الإلحاح على رفض كل احتمال لاستيعاب هذا الدين المُنزَل أعدلَ ما انتهى إليه الإنسان في شؤون الاجتماع والاقتصاد ؟

الاستاذ : وأنتِ يا آنستي ، لماذا إصرارك على مفهوم الاستيعاب ؟ قد يستوعب المسلمون بعض المذاهب الحديثة ، وقد يذوبون فيما يستوعبونه منها ، ولكن الإسلام الذي أنزله الله غني بأصالته الذاتية عن كل استيعاب ... وما كان لباحث أن ينسى أو يتناسى أن للإسلام

مظهرين ، أحدهما عقيدة دينية ، والآخر نظام اجتماعي . وما كان لباحث أن يجهل أو يتجاهل أيضاً أن الجانب التشريعي في الإسلام منبثق من الوحي الرباني . ولو مضينا في دراسة النظم الإسلامية لخيل إلينا أنها في المقام الأول انصبت انصباباً مباشراً على مجتمع معين في حقبة محددة من التاريخ . حتى إذا تابعنا المراحل التي مرت بها ، والوقائع التي عملت على تطوير أشكالها وأساليبها ، لاحظنا أن نواتها الأولى كانت في مجتمع المدينة ، وأن تلك النواة هي التي أمدت الفكر الفقهي بالقواعد والمبادىء الأساسية (١) . وعلى ذلك ، لا يجوز فصل الحاضر عن الماضي ، كما لا يجوز فصل الجانب التشريعي عن الجانب الرباني ، في نظام الإسلام المستقل الأصيل .

ولنأخذ مثلاً على ذلك مسألة المِلكية الفردية ، فهي في الإسلام بلا ريب مصونة ، والنصوص صريحة في وجوب صونها وتحريم المساس بها، غير أننا لا نجد في الكتاب والسنة نصاً واحداً يُدخل وسائل الإنتاج في مفهوم هذه الملكية الفردية . إن مبادىء الشريعة تصون إذاً حق التملك ، ولكنها لا تقرّ التحكم في وسائل الإنتاج التي جعلها الله حقاً للجماعة ولم يأذن باحتكارها لمصلحة فرد على حساب المجموع . ومن خلال هذا المبدإ الإسلامي الأساسي تبرز أصالة النظام الإسلامي الاقتصادي الذي يغاير المنطلقات الاقتصادية العصرية ، فلا هو راغب في استيعابها ولا هي قادرة على استيعابه ، ما دامت الأساليب والمناهج متباينة هنا وهناك .

---

(١) انظر كتابنا « النظم الإسلامية » ص ٦٠ .

سمير : لعل من المفيد أن أضيف هنا مبدأ إسلامياً عاماً لا بد من اتخاذه أساساً لكل تطوير اجتماعي واقتصادي ، وهو ما عبّر عنه الإمام الشافعي بقوله : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » [(١)] . وإذا التزمنا بهذا المبدإ كان لزاماً علينا أن نفرق بين نوعين من التطوير، أحدهما يوافق الشرع وهو مرغوب فيه ، والآخر يعارض الشرع وهو مرفوض .

ويخيل إليّ أن التمييز بين هذين الموقفين لن يحول دون إصدار الفقهاء الأذكياء فتاوى وحلولاً وتخريجات تتوافق وحاجات المجتمعات والبيئات المتنوعة ، ولا تناقض الأحكام الشرعية الثابتة بالنقل الصحيح . لكن هذا يؤكد بصورة قاطعة رفض مفهوم الاستيعاب، سواء أكان على حساب المناهج الاقتصادية الحديثة أم على حساب المبادىء الأساسية المقررة في الشريعة الإسلامية . من هنا ينبغي لنا أن نتجنب عمليات الترقيع والتوفيق الأقرب إلى التلفيق ، وأن نختار أحد منهجين ، إما العصري القائم على أساس اقتصادي محض ، وإما النظام الإسلامي الذي ينسق تنسيقاً كاملاً بين قيم الحياة المادية والروحية . ولا أظن العبقرية الفقهية الإسلامية عاجزة عن اختيار الحل الإسلامي ما دامت قادرة على تقديم الصياغة القانونية المثلى لمسائل الاقتصاد ، وما دامت تستلهم صياغتها الجديدة من شرع الله .

الاستاذ : كلامك جيد يا سمير، لا لأن العبقرية الفقهية قادرة على اقتراح الصياغة المرنة ، والحلول الذكية المتفقة مع الشرع والملبية لحاجات

---

(١) أوردها ابن قيم الجوزية في كتابه «الطرق الحكمية لإصلاح حال الراعي والرعية» ص ١٣، تحقيق محمد حامد الفقي ، سنة ١٩٥٤م . وانظر في المصدر نفسه ما علق به ابن عقيل على رأي الشافعي .

الناس فحسب ، بل لأن شرع الله صالح في ذاته لكل زمان ومكان . ولئن ظهرت في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ اتجاهات اجتهادية ثورية سبقت في ميدان الاقتصاد كل المذاهب العصرية ، واتهم أصحابها مع ذلك برقة الدين افتراء وزوراً ، فإن كل الدلائل تشير إشارة حاسمة إلى قدرة الشريعة الإسلامية على وضع ما سميته بالصياغة المرنة والحلول الذكية لكل ما يحتاج البشر إليه في يومنا هذا ، عندما يتزود فقهاؤنا بالثقافة القانونية ، ويطّلعون اطلاعاً كافياً على أحوال الإنسان ، وشؤون الحضارة والعمران .

كارولين : ولكن ، ما قيمة هذه الثورة الاجتهادية النظرية ، لو افترضنا قدرة فقهاء العصر على وضع صياغتها الجديدة ، بعد أن زال نظام الخلافة ، وغابت في مجتمعنا العصري الملامح المميزة للأمة الإسلامية التي وصفها القرآن بأنها خير أمة أُخرجت للناس ؟

الاستاذ : أما زوال نظام الخلافة فلا يماري فيه أحد ، وإن كان عقلاً ومنطقاً لا ينفي من الزاوية المبدئية إمكان عودة الحكم السياسي الإسلامي في شكل جديد ، بعد زمن يقصر أو يطول . وأما غياب الأمة الإسلامية فلا يسلم به على إطلاقه ، فهذه الأمة هي مجموع الشعوب الإسلامية ، ولا يرتاب باحث في سعي تلك الشعوب إلى الانصهار من جديد في بوتقة واحدة ، كسعيها إلى إحياء الشريعة الإسلامية بمختلف الوسائل والأساليب ، لكن زوال الخلافة وغياب الأمة لم يحولا حتى الآن دون الوعي الإسلامي القائم أساساً على اتخاذ ما نطق به الكتاب والسنة نواةً للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي على جميع المستويات وفي كل الميادين .

ذلك بأن تنظيم الإسلام للحياة الاجتماعية والاقتصادية في جوانبها المختلفة بدأ في عصر مبكر ، وكان نتيجة للوحي القرآني ولوقائع

السيرة النبوية أكثر ممـا كان ثمرة للاجتهاد النظري الفقهي الذي اتسعت آفاقه على تعاقب الأيام (١) ، وهذا يعني أن نظريات الفقهاء والأئمة في الأحوال الشخصية ، والنظم العائلية ، والحقوق الدولية ، والتنظيمات السياسية والعسكرية ، والتفريعات المالية والاقتصادية ، ليست إلا امتداداً لبعض الوقائع الجزئية التي حدثت على عهـد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان له فيها قول أو تنبيه أو إرشاد أو تقرير (٢) .

وبرغم اعترافنا بأن بعض التشريع الإسلامي بدأ بصورة بالغة البساطة ثم اعتراه ما يعتري القوانين من التطور والتركيب وربمـا التعقيد ، لا نرتاب قطُّ في إدخال نظائره في صميم الإسلام ما دام لهذا الدين في منطلقه الأول آيـةٌ تشهد له ، أو حديث صحيح يعزز معناه ، أو قول للسلف الصالحين يؤيده شيئاً من التأييد .

وإذا كانت نواة الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي بدأت على النحو الذي أوضحناه في عصر مبكر ، وتعاقبت عليها القرون والأجيال وهي تزداد قوةً ونمـاءً ، فـلا شيء يحول دون العودة إلى الأخذ بجوهر ذلك الإصلاح ، ولو زالت الخلافة وغابت بعض ملامح الأمة الإسلامية ، ما دام الإسلام منذ ظهوره عُني بترسيخ أسس المجتمع أكثر من عنايته بوضع أصول الحكم ، ومـا دام فقهاء الإسلام قادرين على وضـع الصياغة الجديدة للثورة الإسلاميـة الشاملة في جميـع الميادين .

---

(١) قارن بما ذكره فيغس في كتابه « الحق الإلهي للملوك » عـن الصلة بين الفكر السياسي والواقع التاريخي : N. Figgs, The Divine right of Kings. p.6.

(٢) انظر كتابنا « النظم الإسلامية » ص ٥٩ — ٦٠ .

سمير : لاحظتُ أنك في معظم أجوبتك تحيل على عصر النبوة ، وعلى نواة الإصلاح في المدينة بعد هجرة الرسول ، فهل ترى ذلك ضرورياً ؟

الاستاذ : إن هذا ضروري جداً : فتعاليم الإسلام كلها كانت ماثلة على أكمل الوجوه في عصر الرسالة الخالدة ، والهجرة النبوية كانت « تجسيداً » عملياً لتلك التعاليم بمعناها الشامل الواسع الذي زادته الوقائع تفصيلاً وتوضيحاً . وفي المدينة تحرك المنطق التشريعي في نفوس الصحابة الكرام بما كان يعالجه الرسول من الوقائع والأحداث في ضوء الوحي والتنزيل . وكان صواباً ما ذهب إليه ابن حزم[1] وسواه من أن كثيراً من الأحكام المنسوخة نزل في مكة ، وأن أغلب الآيات الناسخة نزل في المدينة .

كارولين : وما دخل الناسخ والمنسوخ في هذه القضية ؟

الاستاذ : المفهوم التقليدي[2] للناسخ والمنسوخ لا علاقة له بشيء مما نقول ، لذلك لم أقصده بكلامي ، وإنما رميت إلى تقصي الخطوات المتدرجة الحكيمة التي خطـَّتها الدعوة الإسلامية قبل أن تضفي على أي موضوع من موضوعات الإصلاح طابعاً تشريعياً نهائياً . وإن هذا لـَيَصْدُق ، أول ما يصدق ، على الأحكام الشرعية التي تناولت المسألة الاقتصادية . فإن كان الطابع الروحي هو الذي برز وساد في النوازل المكية ، فإن الذي بدأ يبرز في المدينة ويسود هو الطابع الاجتماعي الذي سرعان ما احتوى شؤون المال والاقتصاد . وحسبنا أن نلقي نظرة على سيرة الرسول الكريم

---

(١) (الناسخ والمنسوخ) لابن حزم ص ٣١٩ .

(٢) انظر في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » رأينا الصريح في الناسخ والمنسوخ .

في مغازيه لنشهد كيف كان يوزع الغنائم والأنفال ، من نحو ، وكيف كان يفصّل ما أجمله القرآن من أحكام المواريث ، من نحو آخر [1] . وحين نذكر أن القرآن نفسه جعل من سنّة النبي العملية ، كأحاديثه القولية ، مصدراً من مصادر التشريع ، ندرك أهمية ما وصل إلينا من تلك الأحكام ، ونلاحظ وفرتها في الوقت نفسه .

ولإرساء قواعد الإصلاح ، وإيجاد التوازن في المدينة ، فكّر الرسول ، أول ما فكر ، بمبدإ المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار [2] . أما المهاجرون فقد كان أكثرهم فقراء ، وكان طبيعياً أن تكون القلة من أغنيائهم قد خلّفت في مكة ما تملكه من مال وعقار . وأما الأنصار فكانوا مضرب الأمثال في الإيثار ، كما قال تعالى : « ويؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خَصاصة ، ومن يُوقَ شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون » [3] .

سمير : لا أزال أذكر أن الأنصار يومئذ ودّوا لو يتقاسمون نخيلهم مع إخوانهم الجدد في العقيدة ، ثم اكتفوا ، عملاً بنصيحة النبي ، بأن يتقاسموا الغلال مع الذين شاركوهم العناية بذلك النخيل [4] .

الاستاذ : هذا صحيح ، ولعلك تستنتج منه مثلي أمرين : أحدهما حض المهاجرين على العمل وكسب القوت ، حفاظاً على كرامتهم . والآخر هو الإقرار لأهل المدينة بحق المِلكية الخاصة ...

---

(١) Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam, 7.

(٢) تاريخ أبي الفداء ١٢٧/١ ومنهاج السنة ٩٦/٤–٩٧ .

(٣) سورة الحشر ، الآية ٩ .

(٤) صحيح البخاري ٢٤٤/٢ .

كارولين : إني لأجد في هـذا برهاناً جديداً على صَون الملكية الفردية في الإسلام ، مع أنك قلت عن هذه الملكية إنهـا ملكية انتفاع وليست ملكية عين .

الاستاذ : إنها طبعاً ملكية انتفاع في مؤدّاها الأخير . ولكن ، كما لاحظتِ يا كارولين ، نطقت النصوص القرآنيـة المحكمة بوجوب الحفاظ على الملكية في ذاتها ، وصرحت بمثل ذلك أحاديث الرسول، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مَن قُتل دون ماله فشهيد » [١] ، وقوله: « من اقتطع مال امرىء مسلم بغير حق لقي الله عز وجل وهو عليه غضبان » [٢] . وقوله : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » [٣] . ويلاحظ في الحديث الأخير أن الرسول الكريم جعل حق الحفاظ على الملكية مساوياً لحق الحفـاظ على الحياة . ولقد تشدد الفقهاء في شأن الملكية ، حتى جعل بعضهم الاعتداء عليها أغلظ في معنى التحريم من الاعتداء على حياة البشر، كما قال الماوردي في الأحكام السلطانية [٤] .

سمير : إني لا أستطيع أن أتصور — مهما تكن هذه النصوص صريحة واضحة — أن في تقرير حق الملكية إشباعاً للأنانية الفردية . إن هذا يناقض روح الشريعة الإسلامية .

الاستاذ : صدقتَ يا سمير . إن إشباع الأنانية الفردية يناقض روح الشريعة الإسلامية التي لم تجعل حق التملك مطلقاً كل الإطلاق ،

---

(١) صحيح البخاري ٢/١٥١ .
(٢) مسند الإمام أحمد ، رقم الحديث ٣٩٤٦ .
(٣) صحيح البخاري ٢/١٤٢ .
(٤) الأحكام السلطانية ٤٧٧ .

بل أحاطته بكثير من القيود والحدود . من هنا كان تعريف فان دنبرغ Van den Berg الملكية مخالفاً لجوهر الإسلام حين قال: «الملكية هي حق التصرف بشيء ما بصورة متفردة ومطلقة، ثم التمتع بجميع الثمرات الناشئة من هذا التملك» [١] . ذلك بأنه لا وجود في حقيقة الأمر للملكية العينية ، لأن المال مال الله ، والجماعة فيه مستخلفة عن الله ، والفرد فيه أشبه بالوكيل عن هذه الجماعة [٢] .

كارولين : أذكر أن في القرآن آية تشبّه المال بالوديعة في أيدي الأغنياء . فليس للفرد أن يتصرف بهذه الوديعة كيف يشاء .

الاستاذ : تقصدين قوله تعالى : « آمِنوا بالله ورسوله ، وأنفِقوا مما جعلكم مُستخلَفين فيه » [٣] ، وهو صريح في أن البشر خلفاء في أموالهم لا أُصلاء ، وإنما المال الذي في أيديهم مالُ الله . ونجد مثل ذلك في قوله تعالى عن المكاتَبين من الأرقّاء : « وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » [٤] ، فالأغنياء وسطاء عندما يعطون أولئك المكاتبين شيئاً من مال الله الذي وهبهم إياه . وفوق ذلك ، ليس لمالك الحيوان أن يتصرف فيه بقتله [٥] ، ولا لمالك الشيء الذي لا حياة فيه أن يتصرف فيه بإتلافه [٦] ،

---

(١) Van den Berg, Principes de droit musulman, 112.
C f. Islamisme et Socialisme, (de Barazî), 37.

(٢) Laoust, Doctrines Sociales..., 437 - 439.

(٣) سورة الحديد ، الآية ٧ .

(٤) سورة النور ، الآية ٣٣ .

(٥) ابن تيمية ، القياس ٥٥–٥٦ .

(٦) ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام ، ٤١ .

إرضاء لنزوة أو هوى ، فكل الأشياء والمخلوقات من صنع الله ، ولها على مالكيها حقوق [1] . وللفقراء أيضاً حقوق في أموال الأغنياء ، فالإخاء في الدين جعل أحدهم للآخر بمثابة الشريك ، حتى ليستطيع المحتاج منهم أن يأخذ بمقدار حاجته من جيب أخيه [2] . وهكذا تحول حق التصرف والانتفاع بالملكية الفردية الخاصة إلى ما يشبه الملكية المشتركة العامة ، التي يشجع الدين عليها ، ويدعو إليها [3] .

سمير : لقد علمتُ أيضاً أن الشريعة الإسلامية جعلت بتصرف عموم الناس عدداً من الأموال الشائعة التي ليس للأفراد احتكارها ، مع أن هذه الأموال من حيث المبدأ داخلة في معنى الملكية الفردية .

الاستاذ : أنت بلا ريب تومىء إلى قول الرسول الكريم: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار» [4]. وعموم الناس بحاجة شديدة إلى هذه الأشياء ، لأنها ضرورية لحياتهم ، والانتفاع بها ينبغي أن يكون للجماعة كلها ، تبعاً لحاجات البيئات . إن هذا الحديث الشريف مهم جداً ، فندع التعليق عليه إلى حلقتنا التالية .

---

(١) ابن تيمية ، القياس ٥٦ .
(٢) ابن تيمية ، الفتاوى ٣/٢٧٤ .
(٣) Laoust, op. cit., 439.
(٤) انظر الخراج (لأبي يوسف) ١٤٧ وقارن بالأحكام السلطانية (للماوردي) ص ٤٠ .

الفصل الثالث

الملكية وظيفة اجتماعية

الاستاذ : لعل من المفيد أن نستكمل بحثنا ونتابع تحليلنا للطابع العام المشترك الذي أضفاه الإسلام على الملكية الفردية . لقد توقفنا عند الحديث النبوي الذي منع الأفراد من احتجاز نوع من الأموال الشائعة ، محولاً تلك الأموال إلى الجماعة في عمومها ، مؤكداً أن الملكية وظيفة اجتماعية ذات قيود وشروط ، عندما قال النبي الكريم : « الناس شركاء في ثلاث : الماء ، والكلأ ، والنار » (١) . وإذا كانت معاني الشركة في هذه الأشياء الثلاثة قد انحصرت في مدلولاتها الفعلية في البيئة العربية على عهد الرسول ، فلا ريب أن دلالتها بدأت تنبسط في المجتمع العصري ، حتى باتت تشمل كل الموارد والمواد والطاقات الأساسية الضرورية لحياة الجماعة ونمائها وازدهارها : ففي اللفظ الأول تدخل كل الموارد المائية ، سواء أكانت للشرب أم للاستعمال أم للسقي أم لتوليد الطاقة الكهربائية، وفي اللفظ الثاني تدخل كل المواد الغذائية الأساسية التي تؤمن الرغيف لكل إنسان ، وفي اللفظ الثالث الأخير تدخل كل وسائل الإنارة والتدفئة والوقود والموارد الكهربائية . ولن نعدم في ضروب

---

(١) قارن «اشتراكية الاسلام» للسباعي ٣٦ «بالعدالة الاجتماعية في الاسلام» لقطب ١١٢ .

القياس وأشكاله ، مـا دام هذا القياس أحد مصادر التشريع في الإسلام ، حججاً وبراهين تبسط الدلالة في تلـك الأموال الشائعة المشتركة لتفسح المجال في تطبيقها على حاجات المجتمعات الضرورية، تبعاً لبيئاتها وأعرافها . على أننا ، قبل أن نسترسل في هذا الشأن ونغضي في الاستطراد ، نقرّ بأن أحداً من فقهائنا لم يتجرأ ، فيما نعلم ، على تأويل ذاك الحديث بنزعة نبوية واضحة إلى تحويل الملكية الفردية في تلك الأصناف الثلاثة إلى ملكية جماعية مشتركة صريحة . بل لعل في نهي الرسول عن رفض الإنسان إعطاء الماء والكلأ والنار لمن يحتاج إلى شيء منها إصراراً لا شبهة فيه على حق الفرد في تملك هذه الأشياء والتصرف فيهـا ، ومع ذلك ، لم نجد أحداً من فقهائنا ، في ضوء ما وُضع من الشروط والقيود في هذا الحديث أو ذاك ، يتجرأ على أن يُضفي على الملكية الخاصة طابع التفرد والاطلاق .

سمير : في هذه الأصناف الثلاثة لا يستطيع المالك إذاً أن يتصرف فيما يملكه منها بحرية تامة ، ومن دون قيد أو شرط ، لأن الأصل في المـال أنه للجماعة في عمومها ، وليس لفرد أن يحتكره من دون سائر الأفراد . أليس هذا ما تريد ؟

الاستاذ : بلى ، هذا ما أريد : لأن المالك الذي يرفض إعطاء الفضل من مائه أو كلئه أو ناره يتناسى حقوق المسلمين عليه ، ولا سيما جيرانه الذين ينبغي أن يكونوا له بمثابة الشركاء .

كارولين : لكن ينبغي ألا ننسى أن اشتراط موافقة المالك على أي عطاء هو ضرب من صون ملكيته الفردية الأصلية (١) .

(١) الخراج لأبي يوسف ١٥٦–١٥٧ .

الاستاذ : طبعاً ، لكنه إذا رفض العطاء بات ماله خبيثاً غير طاهر . وهو حينئذ من الناحية الدينية غير جدير برحمة الله وإحسانه [١].

وما من شك في أن القيود الثلاثة التي حددت بها في الحديث ملكية الأفراد محكومة أساساً بصدق التدين وحرارة العاطفة الإنسانية . وهي فوق ذلك تؤكد أن الملكية الفردية ، برغم صيانتها وعدم التعرض لها والمساس بها ، خالية خلواً تاماً من نزعات التفرد والأنانية . ومن الأنانية المفرطة أن يمتنع صاحب الماء من إرواء العطاش من المسافرين ، وأن يرفض صاحب الكلأ أن ترتعي ماشية جيرانه في أرضه ، وأن يأبى على الناس مالك الغابة أن يأخذوا من حطبها شيئاً للوقود .

سمير : ألا تعتقد في المقابل أن من الأنانية الجماعية المفرطة أيضاً أن يغالي عموم الناس ويتعسفوا في استعمال الحق العام لدى التصرف بأحد هذه الأشياء الثلاثة ؟

الاستاذ : بكل تأكيد ، فالجيران إذا لم يوافق المالك لا يستطيعون أن يتصرفوا بأرض بور تحولت صالحة للزراعة ، ولا بغابة خاصة لأخذ الحطب أو الخشب ، ولا بعين جارية داخلة في ملكه لري أراضيهم وسقي زروعهم [٢] .

والمراد بهذا كله أن الملكية الخاصة مصونة ، ولكن المالك الحقيقي هو الله . وللغني أن يتصرف بماله كما يشاء ، ما دام يؤتي الزكاة ولا ينسى حق السائل والمحروم في هذا المال . وإذا كان مسوّغ الملكية الفردية كونها وظيفة ، فلا شيء يحول دون انتزاع

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص ١٤٦ .

(٢) Laoust, Doctrines d'Ibn Taymiyya, op. cit, 437.

بعض الأموال من مالكيها حين يسيئون التصرف بها مخالفين بذلك أحكام الشريعة العادلة [1] . وحينئذ يُرَدّ إلى الله ما أعطاه !

كاروابن: القدرة على حسن التصرف هي المقياس هنا إذاً ؟

الاستاذ : أجل ، والأمثلة والشواهد على هذا كثيرة : فالصبي القاصر الذي لا يحسن التصرف بماله ، كالسفيه والمجنون ، لا يدفع إلى أحدهم ماله إلا إذا زالت أسباب القصور والسفه والجنون . وأولياء أمورهم والأوصياء عليهم هم الذين يتصرفون بأموالهم حتى يؤنسوا منهم الرشد فيعيدونها إليهم . وإذا لم يكن لهم أولياء أو أوصياء فالمجتمع الإسلامي مسؤول عن حفظ أموالهم ، لأن القرآن سمى المال « قياماً للناس » ، كأنه عصب الحياة ، في قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ، وارزقوهم فيها واكسوهم » [2] .

سمير : لعل في هذا تفسيراً كافياً للقاعدة الشرعية الإسلامية التي تقول : « الإمام أو الخليفة هو وارث من لا وارث له » [3] .

الاستاذ : هذا صحيح ، لأن الثروة تعود إلى أصلها ومصدرها . وليس مصدرها الخليفة ، بل الأمة كلها ممثلة بالخليفة الذي هو بمثابة الوكيل عنها، المسؤول عن أموالها ومصالحها العامة، كما عبّر ابن تيمية في كتابه : « السياسة الشرعية » .

والمفروض في الأمة ، على كل حال ، أن تصون أموال الأفراد .

---

(١) المصدر السابق .
(٢) سورة النساء ، الآية ٥ .
(٣) مجموعة الرسائل الكبرى (لابن تيمية) ٢/٤٤ .

والتكافل الاجتماعي يضاعف إحساس الأمة بتبعاتها إزاء كل تبذير أو إسراف أو خطأ اقتصادي .

ويلاحظ هنا من الناحية الأسلوبية أن القرآن ، في نهيه عن إيتاء المال للسفهاء ، وجّه الخطاب إلى الأمة كلها ، فقال : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » ولم يقل: « أموالهم» . فهذه الأموال التي يملكها السفهاء في الأصل صارت بسبب سفههم ملكاً للجماعة كلها ، لتنفق في الوجوه المشروعة المحققة لمصلحة الجميع .

كارولين : نحن نعلم أن الغني مهما يكن مسؤولاً عن إخوانه الفقراء والمساكين ، يظل عاجزاً عن تحقيق العدالة الاجتماعية . فهل يمكننا أن نقول : إن على الأمة كلها أن تسعى لتحقيق هذه الغاية العظمى ؟

الاستاذ : يمكننا أن نقول هذا ، والأمثلة التطبيقية كفيلة بإيضاحه : إن الأمة، ممثلة بالخليفة، تجبي أموال الزكاة، ثم تنفقها في مصارفها الشرعية ، محاولة بذلك أن تضمن نفقات التكافل الاجتماعي . فإذا لم تكف الزكاة ، فرضت الأمة على أغنيائها أن يكفوا الفقراء الضروري من حاجاتهم . وإذا بقي في الأمة جائع أهملته ولم تدبّر له القوت أثمت الأمة كلها . وفي الحديث : « أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئوا من ذمة الله تبارك وتعالى »[1].

إن لقب الإسلام يُنزَع عن الأمة الآثمة التي تشجع التمايز الطبقي إلى الحد الذي تغرق معه طبقة منها في ألوان الترف والنعيم بينما تعيش سائر الطبقات في مهاوي الفاقة والحرمان . قال النبي الكريم:

---

(١) الترغيب والترهيب للمنذري ٣/٢٦ ، والحديث رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والحاكم من طريق ابن عمر عند بعضهم ، ومن طريق عائشة لدى بعضهم الآخر .

« ما آمن بي مَن بات شبعان وجاره جائع بجنبه وهو يعلم »[1] ، وقال : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »[2] .

إن أبغض ما يبغضه الإسلام هذا التمايز الطبقي الذي يستثير الضغائن في نفوس المحرومين ، وقد يدفعهم إلى الغصب والسرقة وارتكاب أشنع الجرائم ، بغية الخلاص من مستغليهم الظالمين[3] .

ولإنقاذ الأمة من هذه المفاسد كلها ، فرض الإسلام الزكاة على الأغنياء القادرين ، وعدّها حقاً للفقراء والمساكين المستحقين لها ، لا فضل فيها ولا منّة للقادرين على إعطائها [4] .

سمير : غاية الإسلام إذاً من تحريم كنز المال وحبسه وتجميده هي تأمين حاجات الفقراء وكفالة العدالة الاجتماعية بين مختلف الطبقات .

الأستاذ : هذا مؤكد ، لأن تجمع الثروات لدى طبقة واحدة إذا تضخم وتكاثر يعجل دمار المجتمع . إن تجميد الثروة في خزائن عدد قليل من المولين ، لا يثير ضغائن الفقراء فقط ، بل يغرق الأغنياء في الوقت نفسه في الترف الرخيص .

كارولين : وتضخم الثروات يجرّ الاغنياء إلى حياة البلادة والكسل والقعود عن الإنتاج . وفي غمرة هذا التضخم المالي تخسر الطبقة الكادحة شخصيتها ، ومن غير أن تشعر تفسح المجال أمام طبقة الأغنياء وحدها لتذوق لذات الحياة .

---

(١) الترغيب والترهيب ٣/٢٣٧ .
(٢) المصدر نفسه ٣/٢٣٦ .
(٣) أدب الدنيا والدين (للماوردي) ٣٣ ، والرازي في (مفاتيح الغيب) ٤/٦٧٢ .
(٤) السورة ٧٠ ، الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .

الاستاذ : لكن الإسلام يحول دون هذه المساوىء كلها ، عندما يكرّه إلى المؤمنين حياة الترف والبلادة ، ويضع من ضمانات المعيشة المادية ما يحقق التوازن الاقتصادي في المجتمع الإسلامي . وتصرف الرسول بعد فيء بني النضير واقع تاريخي يشهد بذلك : فما أبداه الأنصار من كرم الضيافة لإخوانهم المهاجرين لم يكن كافياً لإزالة التفاوت الذي كان واضحاً بين ذينك الفريقين من المؤمنين . وإنما حدث ذلك بعد الفيء المذكور : فإن بني النضير بعد محالفتهم قريشاً ، وبعد تحريضهم على اغتيال الرسول، ومحاولتهم قتله يوم ذهب يطلب معونتهم في دية قتيلين ، أمرهم النبي بالجلاء وحاصرهم خمس عشرة ليلة طلبوا على أثرها أن يصالحوه . ورضوا بالخروج من بلدهم بعد ستة أشهر من وقعة أُحد على أن لهم ما حملت الإبل ما عدا السلاح [1] . وأقرهم النبي على هذا ، فخلصت أرضهم كلها لبيت المال ، وقد قسم النبي صلوات الله عليه يومئذ ما سوى الأرضين من أموال القوم على المهاجرين الأولين دون الأنصار ، إلا سهل بن حُنَيْف وأبا دجانة سماك بني خَرشة فإنهما وصفا للنبي فقرهما فأعطاهما [2] . وفي هذا نزلت الآية : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كيلا يكون دوُلةً بين الأغنياء منكم » [3].

وما نطقت به هذه الآية من أن المال لا يجوز أن يكون متداولاً أو محتكراً في طبقة الأغنياء وحدهم ، كان حجر الزاوية في تحقيق العدالة الاجتماعية التي مهدت للتوازن الاقتصادي السليم في المجتمع الإسلامي .

---

(١) فتوح البلدان (للبلاذري) ٢٨ .
(٢) الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٦١ .
(٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .

سمير : وصراع الطبقات في الإسلام؟ هل كان بين طبقات الأمة صراع يوم كانت الأمة قائمة ؟

الاستاذ : في وسعنا الإجابة بلا ونعم . على أن كثيراً من المسلمين ، وثلة من المستشرقين ، يؤثرون مثلنا نفي مثل هذا الصراع بالمعنى المعروف في المجتمع الرأسمالي الحديث، ولا سيما إذا قارنا ذلك المعنى بمبادىء الإسلام المشهورة في محاربة الاستغلال والمستغلين، والحد من طغيان رأس المال والرأسماليين .

أجل ، لقد حارب الإسلام كل ضرب من ضروب الاستغلال ، وحرم اختزان الثروات وتجميدها وكنزها ، وكان بين أنظمة العالم أول نظام يصادم بتعاليمه تفاحش رأس المال .

إنه لا يندرج في نطاق الإشتراكية برغم التقائه معها في كثير من المبادىء التي وصل إليها الإنسان خلال بحثه الطويل المضني عن العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

إن الإسلام بتعاليمه الاصيلة يقترب من المذاهب الاجتماعية ذات النزعة الإنسانية، التي تريد أن تجعل الإنسان أكثر شعوراً بإنسانيته، وكرامته ، وقدرته ...

الفصل الرابع

العمل وحقوق العمال

الاستاذ : ينبغي للمؤمنين – في جهادهم الدائب لتحقيق العدل الاقتصادي والاجتماعي – ألاّ يكفوا لحظة عن محاربة الاستغلال ، وطغيان رأس المال . فإذا كان الإسلام يشجعهم على كسب المال ، ويصون لهم ملكياتهم الفردية ، ليتمكنوا من تأدية وظيفتها الاجتماعية ، فإن هذا الدين الحنيف يحرّم عليهم – في الوقت نفسه – كنز الأموال واختزانها وتجميدها ، لئلا تكوين ثروة المجتمع دُولة ، متداولة محصورة في طبقة الأغنياء وحدهم . لذلك يحس أتباع هذا الدين إحساساً عميقاً بأنهم منتدبون لتحمل أعباء العدالة، ولتحقيقها بين البشر أجمعين .

سمير : إن لاكتساب الملكية عند علماء الاقتصاد أربع وسائل أساسية: العمل إما باليد وإما بالآلة ، واستغلال الأراضي بالزرع وإحياء الموات ، والمخاطرة بالتجارة للربح أو الخسارة ، والإثراء بطريق الانتظار [١] . لكن الإسلام الذي يعرف هذه الوسائل جيداً لا يبيحها كلها ، بل يقسمها إلى زمرتين : زمرة الوسائل المشروعة

---

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الاسلامية » ص ٣١٦ .

وهي تشمل الثلاث الأولى ، وزمرة الوسائل غير المشروعة ، وهي تنحصر في جميع الأشكال المؤدية إلى الإثراء بطريق الانتظار .

الاستاذ : لقد أوجزت وأحسنت ، ولا سيا في تقسيمك الثنائي لوسائل اكتساب الملكية ، فمن خلال هـــذا التقسيم يتضح مدى حرص الإسلام على ربط الملكية بالعدل الاقتصادي من جهة ، وبمكارم الأخلاق من جهة أخرى . ولنبدأ على كل حال بالوسيلة الأولى المشروعة لاكتساب المـال (وهي العمل) ، ولنلاحظ من الزاوية المبدئية أنها تكاد تشمل بمدلولها الواسع كل الوسائل المشروعة بوجه عام : فالعمل في الإسلام ليس مقصوراً على تنفيذ أحكام الشريعة ، ولا محصوراً في أداء العبادات والشعائر ، بل يتناول جميع وجوه النشاط والحركة الفاعلية الإيجابية ، سواء أكان باليد أم بالآلة ، في الأرض أم في المصنع ، وفي التجارة الفردية أم بالمشاركة ، وسواء أطلب العمال تحقيق الضروري من حاجاتهم أم أرادوا الدنيا وزينتها ، وشيئاً فوق الكفاية فيها : «من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوفّ إليهم أعمالهم فيها ، وهم فيها لا يُبخَسون»[1].

على أننا نقصد الآن بالعمل ، بوجه خاص ، الاحتراف القائم على مزاولة اليد لأشياء باتت الآلة تعوضهـا في أكثر الأحيان ، وإن كانت اليد هي التي تحرك تلك الآلة وتنظمها حتى الآن .

وإشادة القرآن بهذا النوع من العمل اليدوي واضحة في مثل قوله تعالى: «ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم، أفلا يشكرون»[2].

---

(١) سورة هود ، الآية ١٥ .
(٢) سورة يس ، الآية ٣٥ .

فالبشر ، من خلال هذه الآية ، يأكلون مما عملت أيديهم ، مثلما يأكلون مما أنعم الله عليهم به من طيب الثمرات .

كارولين : أحسب أن من الممكن أيضاً أن نستنبط أن السعي المطلوب من الإنسان هو العمل اليدوي بالدرجة الأولى ثم ما يعوضه من الإشراف على الأجهزة والآلات بعد ذاك في مثل الآيات التالية : « وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى . ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » [1] .

الاستاذ : أجل... إنه فهم سديد . ويمكننا أيضاً أن نُدخِل ، بجانب هذا المدلول الصريح، مفهوم المسؤولية الفردية عن كل عمل أو سعي يأتيها الإنسان ، في كل آية دعت إلى الحركة الإيجابية في هذه الحياة ، كقوله تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » [2] ، وقوله : «ولتُسألُنّ عما كنتم تعملون» [3] .

وفي أحاديث النبي القولية وسننه العملية إبراز لمكانة العمل اليدوي ولو كان حرفة يزدري المجتمع أصحابها : « لأن يأخذ أحدكم حبلاً ، فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره ، فيبيعها ، فيكف بها وجهه ، خير له من أن يسأل الناس ، أعطوه أو منعوه » [4] . « ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داوود عليه السلام كان يأكل من عمل يده»[5]،

---

(١) سورة النجم ، الآيات ٣٩ – ٤١ .
(٢) سورة التوبة ، الآية ١٠٥ .
(٣) سورة النحل ، الآيه ٩٣ .
(٤) الترغيب والترهيب للمنذري .
(٥) صحيح البخاري ، الباب الخامش عشر ، من طريق الزبير بن العوام .

« وإن أشرف الكسب كسب الرجل من يـــده » [١] . وفي عصرنا هذا ، عصر التقدم العلمي والتسارع « التكنولوجي » الذي يهيمن فيه الإنسان على ما اخترعه من الالات والأجهزة الدقيقـة بفضل « التكنيك » أو الصناعة الفنيـة ، لا نعدم في النصوص الدينية توجيهات رائعة إلى إتقان الصناعات والأعمال ، كقول النبي الكريم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه » [٢] .

سمير : إن الوقائع التاريخية تؤكد أن المسلمين، ابتداء من عصر النبوة، أقبلوا على الصناعات الشائعة في زمانهم يجيدونها ويحاولون التفوق في صناعتها على غيرهم من الشعوب ، ولا سيما على أثر الفتوح التي أتاحت للجميع فرص العمل والتصنيع ، ففضلاً عن إتقانهم أدوات المنزل ، وآلات الحرف ، وصنوف الأزياء ، عنوا عنـاية خاصة بالصناعة العسكرية من دروع ودرق ومِجَنّات لأسلحة الدفاع ، وسيوف ورماح لأسلحة القتال [٣] .

الاستاذ : وفوق ذلك ، لقد مضى فقهاء الإسلام على جعل الاعمال الفنية كلها فروض كفاية : فعلى الامة ممثـلة في أولي الامر أن تسعى لإظهار أصحاب الخبرة والاختصاص من المهندسين والاطباء ورجال الاعمال ، الذين يتكفلون بتنظيم المرافق العامة و « تشغيل » اليد العاملة ، ولو تقاصرت همة الحاكم عن القيام بهذا الواجب فعلى الامة أن تحمله على أدائه وتسعى إلى تغييره ، ليكون الذي يقوم بـه في موضع ذلك المقصر [٤] .

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده .

(٢) رواه البيقهي في سننه .

(٣) قارن بالفن الحربي في صدر الاسلام ، للأستاذ عبد الرزاق عون .

(٤) انظر كتاب الموافقات للشاطبي عند الكلام على فرض الكفاية ١/١١٩—١٢٤ .

ومع ذلك ، نجد أن العمل بأجر هـو الذي أحاطته الشريعة الإسلامية بكثير من الضمانات، وأفسحت له أكبر المجال ، وخصّت القائمين بـه بأوفر الحظوظ والحقوق . وهو في نظر الفقهاء على قسمين : عمل عام يستحق القائم به الأجر تبعـاً لمقدار عمله . وعمل خاص لا يستحق فيه الأجر إلا بمقدار استمراره ، وقرروا أن أجور الأعمال تقدر بقيمتها أو بالمدة الزمنية التي قضاها العامل لإتمامها ، وأن تكليف العمال لا يجوز إلا في نطاق القدرة البشرية، لأنه لا تكليف إلا بالمستطاع، مصداقاً لقوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » [1] ، وقياساً على قول النبي صلوات الله عليه في شأن الخدم والعبيد : «لا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون ، فإن كلفتموهم فأعينوهم » [2] .

وفي ضوء هـذا الحديث تقف الشريعة اليوم مع التقليل من ساعات العمل، لكيلا يكلف العمال فوق طاقتهم ، وتسلك في باب « الإعانة » كل تعويض إضافي يناله العمال إذا ضاعفوا عملهم وإنتاجهم .

كارولين : لدى الحديث عـن الأجرة – أي أجرة العامل – وجدت في صحيح البخاري مجموعة طيبة من الأحاديث تؤكد صيانة أجور العمال ، وتعجيل أدائها إليهم ، وتأمين نفقاتهم ، وضمان راحتهم، وحماية المجتمع لهم . لقد أغراني بمعرفة هـذه الأحاديث المستشرق الفرنسي بلتييه Peltier الذي نقل إلى الفرنسية تلك الأحـاديث

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

(٢) أنظر الروض الأنف (للسهيلي) ٧٨ بهامش سيرة الرسول (لابن هشام) .

برمتها ، وعلق عليها [1] . وأحسب أن كل من قرأها مثلي بعناية يعترف معي بأنها سبقت أحدث التحديدات لحقوق العمال، بتعبيرها الاجتماعي الشامل ، وصياغتها الاقتصادية الدقيقة ، وإن اصطبغت كأكثر أحاديث الرسول بطابع الترغيب والترهيب، حثاً على مكارم الأخلاق ، وصيانة لقيم الدين .

سمير : وأنا أيضاً أتيح لي أن أطلع على تلك الأحاديث التي نستخلص منها على سبيل المثال أن صيانة أجور العمال قد استوجبت إنذار آكليها والمفرطين بها بحرب من الله . قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى : « قال الله عز وجل : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره » [2] .

الاستاذ : ومن هذه الأحاديث نستخلص أيضاً يا سمير أن أداء الحقوق كاملة إلى العمال لا يكفي ، بل لا بد من التعجيل بأدائها ، لأن العمال بحاجة شديدة إليها : « أعطوا الأجير حقه قبل أن يجفّ عرقه » [3] .

وفي تلك الأحاديث نلاحظ أن تأمين ما يحتاج إليه العمال واضح كل الوضوح : أولاً لأن الرسول الكريم كان يعطي

---

(١) Peltier, Oeuvres diverses de Bukhari, chap. XV, Livre des Ventes .

(٢) الحديث في صحيح البخاري هو من رواية الصحابي الجليل الزبير بن العوام .

(٣) ذكره البغوي في « المصابيح » وعده من الأحاديث الصحاح . وقارن بصحيح البخاري ٢/٥٢—٥٣ .

الآهل (المتزوج) حظين ويعطي العزب حظاً واحداً [1] ، وثانياً لقوله صلوات الله عليه في شأن كل من أدى عملاً أو تولى وظيفة: « من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً ، أو ليست له زوجة فليتزوج، أو ليست له دابة فليتخذ دابة » [2] ، ولا ريب في أن هذا وارد أصلاً في شأن من يلي عملاً عاماً ، لكن روح الشريعة الإسلامية تقضي باعتباره شاملاً للجميع ، ولمن يعملون بأيديهم بوجه شديد الخصوصية .

سميو : في اعتقادي أن هذا يشبه في شمول المبدإ ضمان الراحة للعمال ، في مثل قوله صلوات الله عليه: « إن لنفسك عليك حقاً » [3] ، وعلى هذا يدخل في الحرمة المغلّظة كل استغلال من أرباب العمل لما يسمى بلغة الاقتصاد « أوقات الفراغ التجارية » ، وهو قطعاً من أبشع ضروب الاستغلال .

الاستاذ : وأهم من ذلك كله أن في تلك الأحاديث دعوة إلى حماية المجتمع للعمال ، بتوفير الضمانات لهم فيما يسمى اليوم بتقديمات العجز والمرض والشيخوخة وحماية الأسرة بعد الوفاة . وأصرح ما في الباب قوله عليه الصلاة والسلام : « من ترك ضياعاً (أي ورثة) أو كَلّاً (أي ذرية ضعفاء) فليأتني فأنا مولاه » [4] . ومن شرح أبي عبيد لهذا الحديث نستنتج أن للذرية الضعفاء في بيت المال حقاً ، فإنه قال في كتاب الأموال : « الكَلّ – بفتح الكاف –

---

(١) قارن صحيح البخاري بكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٢٤٢ .

(٢) قارن بمسند الامام أحمد .

(٣) وبقية الحديث – كما في صحيح البخاري – : « وإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لزوجك عليك حقاً ، وإن لعينك عليك حقاً » ، وقارن ذلك بصحيح مسلم .

(٤) قارن صحيح البخاري بكتاب الأموال (لأبي عبيد) ٢٣٧ .

كل عيّل والذرية منهم ، فجعل ﷺ للذرية في المال (أي مال الدولة) حقــاً ضمنه لهم » [1] ، وواضح أن هذا مستلهم من قوله تعالى في سورة النساء : « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم، فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » [2]. ويؤكده من جهة أخرى حق الفقراء والمساكين في مصارف الزكاة الثمانية: « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... » [3] كما يؤكده قوله تعالى بوجه عام : « والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم » [4] .

وإذا علمنا أن تقديمات العجز والمرض والشيخوخة كُفلت منذ صدر الإسلام لأهل الذمة فكفالتها للعــمال المسلمين أولى وأجدر . وقصة عمر بن الخطــاب مع اليهودي العاجز الضعيف مشهورة ، حين قـــال له : « ما أنصفناك أن أكلنا شبيبتك ثم ضيعناك عند الكبر » ! [5]

كارولين : أرى أن هذا كله يؤيد رأي من قال : إن الشريعة الإسلامية لا ترفض أي تطوير فعلي إيجابي يقترحه رجال الاقتصاد والاجتماع لتحسين أوضاع العــمال ، فالعبرة بجوهر الأشياء ، لا بالمظاهر والأشكال .

الاستاذ : إني موافق على كل تطوير فعلي من هذا القبيل ، سواء أتناول تحسين أوضاع العمال أم أية وسيلة أخرى من وسائل التملك المشروعة

---

(١) كتاب الأموال (لأبي عبيد) ٢٣٧ .
(٢) سورة النساء ، الآية ٩ .
(٣) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .
(٤) سورة المعارج ، الآية ٢٤ .
(٥) كتاب الخراج لأبي يوسف .

في الإسلام ، كاستخراج ما في الأرض من غلال وخيرات بالزرع أو إحياء الموات ، على سبيل المثال .

ولعل من الملاحظ هنا أن قد كان بديهياً أن يدعو رسول الله إلى العناية بالزرع لدى مقدمه إلى المدينة ، وبعد زمن يسير من إقامته فيها ، لأن أرض المدينة كانت صالحة للزراعة من ناحية ، ولأن المهاجرين من مكة كانوا مضطرين إلى كسب قوتهم بمشاركة إخوانهم المزارعين الانصار من ناحية ثانيـــة ، ولأن الزرع عمارة للأرض كما أمر الله بالدرجة الاولى . وهذا يفسر لنا في أحاديث الرسول ذلك الاتجاه المزدوج في كل عمل زراعي إلى تحسين الوضع المادي وإحياء الروح الديني . ومن الاول قوله عليه الصلاة والسلام: «من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ، ولا يؤجره إياها » [(١)] ، لان الغرض إتمـام عمارة الارض كيفما يتم التعمير ، ومن الثـاني قوله صلوات الله عليـه : « ما من مؤمن يغرس غرساً أو يزرع زرعاً ، فيأكل منه إنسان أو بهيمة أو طير إلا كان له به صدقة » [(٢)] ، لأن الزارع يحقق إرادة الله باستخراج ما في الارض من غلال وخيرات .

سمير : نستكمل الحديث عن هذا كله في جلسة الغد .

---

(١) انظر تهذيب ابن القيم لسنن أبي داوود ٥/٥٦ — ٥٧ .

الفصل الخامس

الارض واستخراج خيراتها

الاستاذ : كان النبي الكريم يهدف إلى إحياء الموات ، وتحريك الجماد ، وتكوين الدوافع لاستمرار الإنتاج ومضاعفته ، عندما كان يدعو صحابته الكرام إلى العمل في الأرض واستخراج ما فيها من غلال وخيرات ، بمثل قوله المشهور: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[1].

وتأكيداً لرغبته في تحقيق الإنتاج ، والمزاوجة فيه بين رعاية الوضع المادي والانسجام مع الروح الديني ، قال صلوات الله عليه في حديث آخر مشهور أيضاً : « عاديّ الأرض لله ولرسوله ، ثم لكم من بعد ، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له ، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين»[2]. وهكذا جعل عليه الصلاة والسلام مدة السنين الثلاث ميقاتاً كافياً لاستبانة القدرة على الإحياء لدى من وضع يده على الأرض الموات ، فإن عجز عن ذلك خلال الأجل الموقوت عادت الأرض ملكاً للجماعة ، أو كما قال النبي في تعبيره الديني :

(١) قارن خراج أبي يوسف ٩٦ – ٩٨ بخراج يحيى بن آدم . والحديث على كل حال مروي في الصحيحين .

(٢) خراج أبي يوسف عن ليث عن طاووس.

« لله ولرسوله » ، ولم يكن من حق أي فرد من الأفراد أن « يحتجز » الملك المشاع ، لئلا يتحول احتجازه ضرباً من « الإقطاع » .

كارولين : ما في هذه التعاليم النبوية من تحديد اقتصادي دقيق لا يُدرَك على وجهه الصحيح إلا إذا أبرزنا بأسلوب المقارنة ما امتاز به على القانون الوضعي المستمد من القانون الفرنسي ، والمعمول به فيما أعلم حتى اليوم في كثير من البلدان العربية . فعلى حين ربطت النظرية الإسلامية حق الملكية بالقدرة على الإنتاج خلال مدة زمنية معقولة، ربطت النظرية الوضعية هذا الحق بفهوم « الأمر الواقع » حين جعلت «وضع اليد» خلال خمس عشرة سنة كافياً لتملك الأرض ، سواء أأُحييت أم تركت مواتاً .

الاستاذ : وأزيدكِ يا كارولين تفصيلات أخرى أكثر انسجاماً مع أحكام العقل، وأكثر مراعاة لمفهوم العدل: لقد اشترطت النظرية الإسلامية شروطاً كثيرة لوصف الأرض « بالموات » ، فهي الأرض التي تعذر زرعها لانقطاع الماء عنها ، أو لغمره لها ، أو لأن طينتها غير صالحة ابتداء للإنبات [1] . « ويشترط لاعتبارها مواتاً ألا يكون منتفعاً بها فعلاً بطريق أخرى من طرق الانتفاع غير الزرع، كأن تكون قريبة من المدينة أو القرية بحيث يكون أهل القرية منتفعين بها فعلاً في مرافقهم، فإن هذا النوع من الأراضي لا يكون مواتاً بالفعل ، فهو يتخذ إما مرابض للحيوان ، أو ملاعب للخيل ، أو مُستراضاً للرياضة البدنية ونحو ذلك . ولذلك قرر الفقهاء أن

---

(١) التكافل الاجتماعي في الاسلام (لمحمد أبي زهرة) ص ٤٧ . وقد جمع العلامة أبو زهرة في هذا البحث أدق الآراء الفقهية حول شروط الأرض الموات .

يشترط لاعتبار الأرض مواتاً أن تكون بعيدة عن العمران، لكيلا تكون مرفقاً من مرافقه، أو يُتوقع أن تكون من مرافقه »[١].

ثم إن النظريـة الإسلامية — مع تقريرها أن الإحياء وحده سبب للملكية — منعت أن يكون احتجاز الأرض (أي وضع حاجز عليها أو سور حولها أو حدود تحدها) مثبتاً لملكيتها، فلا يُثبت مثل هـذا الاحتجاز إلا حق الأولوية، بحيث لو اختار شخص أرضاً ليقوم بإحيائها فليس لغيره أن ينتزعها منـه، لأنـه هو الأولى بها .

سمير : على هذا يكون الاكتفاء بالحيازة أو الاحتجاز، من غير سعي فعلي إلى إحياء الأرض الموات، ظلماً مبينـاً ينافي تعاليم الدين، سواء أكان بسبب العجز أم التهاون، لأنه « تجميد » لهذه الأرض التي كان يحتمل أن «يعمرها» من تتوافر له وسائل عمارتها .

الاستاذ : هذا صحيح . ولذلك وردت في بعض روايات إحياء الموات، فوق اشتراط السنين الثلاث، هذه العبارة النبوية على سبيل الإيضاح والتعليل : « وليس لعِرق ظالم حق »[٢] . ومـا العرق الظالم إلا عرق المحتجز الذي يمنع نفسه وغيره بذلك الاحتجـاز من كل نفع وانتفاع .

لكن من المؤسف، برغم هذه الشروط الواضحة التي رافقت إحياء الموات، أن النظرية الإسلامية تعرضت لبعض الشبهات بسبب رغبة الفقهاء في التقسيم والتفريع والتبويب، عندما استخدم هؤلاء عبارة « الإقطاع » بدلاً من « إحياء الموات » !

(١) المرجع السابق نفسه ص ٤٧ — ٤٨ .

(٢) انظر خراج أبي يوسف تعليقاً على قول أبي حنيفة : « الإحياء سبب للملكية، ولكن شرطها اذن الإمام ».

كارولين : اسمح لي هنا أن أخالفك، فالفقهاء لم يخترعوا عبارة «الإقطاع» بل استندوا إلى عمل الرسول نفسه، إذ صح في السيرة النبوية أن النبي ﷺ « أقطع » أناساً من مُزَينة أو جُهَينة أرضاً لإحياء مواتها .

الاستاذ : لا أُنكر من الزاوية التاريخية صحة هذا اللفظ، ولكنه تعبير لغوي محض، لا علاقة له بمدلول « الإقطاع » التقليدي من قريب أو بعيد . إن المراد من عبارة « أقطعهم النبي أرضاً » في هذه الرواية الصحيحة، أنه عليه الصلاة والسلام أعطى هؤلاء قطعة من الأرض ليعمروها ويستخرجوا غلالها وخيراتها، لا ليتملكوا «عينها» أو « رقبتها » كما يعبّر فقهاء الإسلام، فإن عجزوا عن عمرانها وجهت إلى غيرهم ليعمروها، وهذا ما حصل فعلاً، فإن بني مزينة لم يتمكنوا من استصلاحها وزراعتها فأعطيت لآخرين فاستصلحوها. ولما احتكم القوم إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « مَن كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين لا يعمُرها، فعمَرها قوم آخرون فهم أحق بها » [1] .

كل ما في الأمر إذاً أن بعض الفقهاء لما مروا بلفظ «الإقطاع» — المصدر الذي حولوه اسماً من فعل « أقطع » — استحسنوه واستطرفوه، فعبروا به في موضعين : أحدهما إحياء الموات، والآخر نظام الالتزام لدى جباية الخراج .

سمير : الان فهمت لماذا سموا نظام الالتزام « بنظام الإقطاع »، ولماذا جعلوه على نوعين : إقطاع تمليك، وإقطاع استغلال، أي

---

(١) قارن بكتابنا «النظم الاسلامية ، نشأتها وتطورها» ص٣٦١ .

استخراج الغلات والخيرات، ولماذا قسموا أولها إلى موات وعامر[1].
فهمت الان جيداً كل شيء .

الأستاذ : بيد أن هؤلاء الفقهاء — سامحهم الله وغفر لهم — نسوا ما في هذه «التسميات» و «التقسيمات» من إيهام الناس ، باسم الإسلام ، بأن من حق أحدهم في بعض الأحوال أن يملك أرضاً ملكاً حقيقياً وهو خامل بليد لا يقوم بأي التزام !

كارولين : وأنا أيضاً فهمت الان — في ضوء هذا التفسير — حقيقة تلك التجاوزات التي ارتكبت تاريخياً عند جباية الخراج انطلاقاً من نظام الإقطاع هذا بعد أن تحول من مفهومه الإسلامي الأصيل «الالتزام» ، إلى صنوف الحماية والإلجاء والإيغار والقبالة والضمان ، وأكل أموال الناس بالباطل والولوغ في الإثم والحرام .

الاستاذ : على كل حال ، لا تنسي يا كارولين أننا ما نزال نستكمل الحديث عن وسائل التملك المشروعة . وما نوهتِ به من التجاوزات التاريخية عند جباية الخراج يدخل برمته في مفهوم الكسب بطريق الانتظار ، وهو الذي نبهنا منذ البداية إلى أنه بجميع صوره محرم في الإسلام ، وسوف نعود إلى توضيحه بعد أن نستوفي الكلام على بقية الوسائل المبيحة للتملك في نظر هذه الشريعة الغراء .

ومهما يكن من شيء ، لا بد لنا من أن نلاحظ أن تساهل بعض الفقهاء في طائفة من « التجاوزات » ، يقابله ما نقل عن فقهاء آخرين من تشدد لا مسوّغ له ، ولا دليل عليه في بعض « المباحات » .

كارولين : مثل ماذا ؟

---

(١) الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ١٨٣ .

الاستاذ : مثل « المزارعة » و « إجـارة الأراضي الزراعية » ومسألة « أراضي الحمى » .

إن بعض الحنفية وبعض الزيدية يمنعون « المزارعة » ، مع أنها في التعريف الفقهي نوع من المشاركة في إنتـــاج الزرع والانتفاع بمحصوله تبعاً للاتفاق بين الشريكين أو الشركاء ، وهي بهذا مخاطرة بالربح أو الخسارة ، وتخلو خلواً تامــاً من شبهة الكسب بطريق الانتظار ، والجمهور على إباحتها ، استناداً لقوله عليـــه الصلاة والسلام : « إذا كان لك أرض فازرعها ، أو ادفعها إلى أخيك يزرعها » . وحينئذ ، ليس ضرورياً أن يقوم على زراعتها مَن دفعت إليه وحده، ما دام في وسع الأخوين أن يشتركا في زراعتها أو يشركا معهما غيرهما بغية تحقيق الإنتاج ، وربما أيضاً مضاعفة الإنتاج .

والأغرب من ذلك أن الظاهرية — مع إباحتهم للمزارعة التي أوضحنا حكمة الشرع فيها — منعوا إجارة الأراضي الزراعية .

سمير : لعلهم توهموا أن من يدفع أرضـه بالإجارة ينتظر الكسب من غير مخاطرة ، فكأنها في نظرهم صورة من الربا العَجلان !

الاستاذ : هذا فعلاً ما توهموه . لكن جواب الجمهور في إباحة الإجارة كان حاسماً لا يقبل النقاش ، إذ قالوا : « إن الإجارة دفع عين مغلّة (أي تعطي غلاّت) مملوكة ، ولواضع اليد عليها اختصاص يبيح استغلالها بكل الطرق . والعين المغلة تفترق عـــن النقود في أن النقود لا غلة لهـا إلا بالاسترباح بالتصرف فيها ، فغلتها من عمل العامل فيها ، لا من ذاتها ، بخلاف الأرض فإن غلتها من ذاتها مع عمل العامل . على أن إجارة الأراضي الزراعية أقرب إلى باب الإنتـاج بالزرع ، وليست حصة المؤجر بالإجارة

إلا جزءا مما تنتجه الأرض ، فإن كان لها شبه بالكسب بطريق الانتظار فشبهها أقوى بالكسب بطريق الزرع » [١].

سمير : يخيل إليّ أن من استند في منع الإجارة إلى منطوق الحديث الوارد بشأنها لم يستشفّ روحه ومغزاه : فقول الرسول الكريم لمن عجز عن إحياء الأرض الموات : « فليمنحها أخاه المسلم ، ولا يؤجره إياها » [٢] منع لمن ثبت عجزه ، ولم يكن له قِبَلٌ بالمخاطرة ، وهو بعد ثبوت عجزه لم يعد مالكاً حق التصرف بالأرض التي دُفعت إليه لإحيائها ولم يستطع إلى ذلك سبيلاً ، فكان عليه أن يدفعها إلى من كان أقدر منه على إحيائها ، من غير أن يؤجره إياها . ألم أستوعب المسألة جيداً ؟

الأستاذ : بلى ، استوعبتها وأحسنت استيعابها . وأُضيف إلى ما ذكرته أن جواز الإجارة في الأراضي الزراعية قائم أساساً على ما فيها من مشاركة في الخسارة وليس في الربح وحده . وأوضح ما يكون ذلك حين تجتاح الأرض آفة فتفسدها ، فلا بد في تلك الحال من وضع الأجرة عنها ، قياساً على ما قرره الفقهاء في « باب وضع الجوائح » من إسقاط الواجبات الناجمة عما أهلكته الجوائح والكوارث والآفات [٣] .

كارولين : بعد هذه الإيضاحات ، لا مجال للمناقشة في إباحة كل من المزارعة وإجارة الأراضي الزراعية ، برغم تشدد من ذكرتهم من

---

(١) قارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٤٤ .
(٢) انظر تهذيب ابن القيم لسنن أبي داوود ٥/٥٦ — ٥٧ .
(٣) وقد أشار إلى ذلك الفقيه المجدد ابن تيمية في « فتاواه » . وقارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٤٤ . وقد أخذ القانون المصري المدني بهذا .

الفقهاء بشأنها ، ولكني في مسألة « أراضي الحمى» أقف إلى جانب أولئك الفقهاء ، فأنا حتى الآن لا أستطيع أن أعلل تعليلا منطقياً مقبولاً قول الرسول الكريم: «لا حمى إلا حمى الله ورسوله» [١].

الاستاذ : بل أنت قادرة يا كارولين على تعليل هـذا القول لو التمستِ معي البحث في مسألة « الحمى » من زوايا ثلاث : منحة الدولة ، والوقف العام ، والتمهيد لبعض أشكال التأميم ، فعلى هذه الزوايا الثلاث دلت الوقائع والأحداث .

إن الحديث النبوي الذي أشرتِ إليه هو شكل معترف بـه من أشكال مِنح الدولة وأعطياتها . وبيان ذلك أن رسول الله ﷺ عندما أعطى بعض صحابته الميسورين (كأبي بكر وعمر والزبير ابن العوام) قطعاً من الأراضي الـتي صارت في حوزة المسلمين ، إنما أراد تكريمهم وتقدير الخدمات الجلى التي أدوها للأمة كلها ، والإشادة ببلائهم الحسن في إعلاء كلمة الله [٢] . وهذا الحمى الذي اتخذ شكل المكافأة الرمزية ، ما دام منحة من الدولة باسم الأمة كلها ، له أشباه ونظائر في الدول كلها حتى يوم الناس هــذا ، وإذا لم يكن ما أُعطي في مقابله للفقراء قد سمي « بالحمى » فإن تغاير التسمية لا ينبغي أن يغض من حقوق هؤلاء ، لأن مجرد الفقر كاف في الإسلام لتسبيب العطاء ، وما أكثر الأعطيات للفقراء والمساكين واليتامى وأبناء السبيل في هذا المجــال ، تعطى إليهم

---

(١) انظر صحيح البخاري وقارن بـ Peltier, op. cit., chap. II, 60 .

(٢) انظر الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ٤١٠ .

في صورة « حقوق » من الزكاة [١] والغنيمة والفيء والأنفال ، وتظل مسجلة باسمهم في بيت المال !

سمير : أود في هذه المسألة أن أضيف شيئاً آخر : وهو أن الخلفاء الراشدين — على ما يظهر — حسبوا أن « حماية » الأراضي من خصوصيات الرسول الكريم ، فلم تطوّع لهم أنفسهم أن يحموا أرضاً إلا إذا شرطوا في مقابل « الحمى » عملاً ، كما رووا عن عمر بن الخطاب أنه لما كافأ بعض عماله بأرض من أراضي الحمى فرض عليه أن يقوم بإطعام خيل الجند ، والعناية بأمرها [٢] .

الاستاذ : صحيح ما تقول ... وما ينطوي عليه هذا التصرف من ورع بالغ لم يكن إلا انعكاساً لتأثير التعاليم النبوية التي حصرت وسائل التملك — كما رأينا — في كسب الإنسان ونشاطه وحركته الإيجابية الفعلية ، وقد حالت حيطتهم الشديدة هذه دون عقد مشابهة بين « الحمى » بمدلوله الخاص و « الهبة » أو « الأعطيات » بمعناها العام ، لأن الواهب يعطي بعض ما يملك ، وله أن يتصرف بماله كيف يشاء ، على حين يعطي الخليفة أو الحاكم المسلم في الحمى أرضاً للأمة كلها ، وليس له في مثل هذا أن يتصرف تصرف الأفراد .

ونزداد إعجاباً بصنيع الخلفاء الراشدين إذا تابعنا مواقفهم التاريخية في تحديد الأعطيات .

---

(١) التعبير «بالحقوق» واضح بصورة صريحة جلية في مصارف الزكاة من نحو، وفي قوله تعالى من نحو آخر: « والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم» الآيتان ٢٤–٢٥ من سورة المعارج. أما الغنيمة والفيء والأنفال، فالتعبير عنها «بالحقوق» مستنتج استنتاجاً صحيحاً من نص الآيات الواردة فيها على كل حال .

(٢) أبو يوسف (كتاب الخراج) ١٥٩ .

كارولين : تقصد مثلاً عمر بن الخطاب ، لمـــا فكـّر بتدوين الدواوين وتحديد الأعطيات ؟

الاستاذ : فعلاً أقصد عمر وغيره من الخلفاء الذين التزموا بتحقيق العدل الذي أمر به الله . وسنرى ذلك كله في ندوة الغد بإذن الله .

الفصل السادس

اراضي الحمى والتمهيد للتاميم

الاستاذ : في الندوة السابقة عرضنا لأراضي الحمى، والتمسنا البحث فيها من زوايا ثلاث : منحة الدولة ، والوقف العام ، والتمهيد لبعض أشكال التأميم . وأوضحنا كيف اتخذت أعطيات الرسول لبعض الميسورين من صحابته شكل المكافأة الرمزية ،' تقديراً للخدمات الجلى التي أدوها للأمة كلها . ثم توقّفنا لدى طرائق الخلفاء الراشدين في تحديد الأعطيات ، بعد أن حال ورعهم دون عقد مشابهة بين مسألة « الحمى » بمدلولها الخاص ومسألة « الهبة » أو منحة الدولة بمعناها العام .

وذلك الورع الشديد بلغ أسمى ذراه في موقف الشيخين أبي بكر وعمر ، وفي موقف ثانيهما لما دوّن الدواوين بوجه خاص .

أما أبو بكر فكان يفضل التسوية بين الناس في العطاء، قائلاً: « إن العطاء معاش ، فالأسوة فيه خير من الأثرة »[١] . وأما عمر فكان يقول : « إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً ، ولي فيه

(١) أبو يوسف (الخراج) ٤١–٤٢ .

رأي آخر: لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه»[1].

وخطب الناس يقول : « ما أحد إلا وله في هذا المال حق ، أُعطيَه أو مُنعَه . وما أنا فيه إلا كأحدكم ، ولكنا على منازلنا من كتاب الله وقسمنا من رسول الله . فالرجل وتلاده في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام ، والرجل وغناه في الإسلام ، والرجل وحاجته في الإسلام » [2] .

سمير : قرأت في (فتوح البلدان) للبلاذري أن عمر دعا عقيل بن أبي طالب ، ومخرمة بن نوفل ، وجبير بن مُطعِم ، وكانوا من أوسع العرب علماً بأنساب قريش ، ثم قال لهم : اكتبوا الناس على منازلهم [3] ، ولعله كان يريد أن يعرف مقدار قرابتهم من رسول الله ﷺ وسابقتهم في الإسلام ليكون التفاضل في العطاء قائماً على هذين الأساسين . ألست ترى أن تسوية أبي بكر في العطاء بين جميع المسلمين كانت أقرب إلى العدل في فجر الإسلام ؟

الاستاذ : بل كان مقياس عمر أقرب إلى العدل ، فهو حق في أعطياته لقرابة الرسول وللسابقين إلى الإسلام كان يفرق بين مَن قاتل رسول الله ﷺ في البداية ومن قاتل معه حتى النهاية ، فارضاً للناس الأعطيات على مقدار جهادهم في سبيل الله ، إذ كان يحرض القوم على الجهاد، ويقول لهم في مجالسه وخطبه: « لئن كثر المال، لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم: ألفاً لفرسه، وألفاً لسلاحه،

(١) الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٩٠ .
(٢) أبو يوسف (الخراج) ٤٦ .
(٣) فتوح البلدان ٤٥٣ وقارن بتاريخ الطبري ٥/٢٣ .

وألفاً لسفره ، وألفاً لخلفه في أهله » [1] .

كارولين : الآن عرفت لماذا فرض لكل من شهد بدراً من المهاجرين الأولين خمسة آلاف درهم في كل سنة ، وقد عدّ نفسه واحداً من هؤلاء ، على حين فرض لكل من شهد بدراً من الأنصار أربعة آلاف درهم، ولأبناء المهاجرين والأنصار مثل الذي فرضه لمن أسلموا عام الفتح . ولقد قدّر أن جريبين من الطعام كل شهر يكفيان الشخص الواحد ، فكان عطاؤه للرجل أو المرأة أو المملوك جريبين في الشهر ، وأمسى الرجل إذا دعا على صاحبه قال له : قطع الله عنك جريبيك ! [2]

الاستاذ : ولم يكتف بذلك . بل فرض لكل مولود مئة درهم ، فإذا ترعرع بلغ به مئتي درهم ، فإذا بلغ رشده زاد له في العطاء . ولم يكن يفرض للمولود أول الأمر حتى يفطم، ثم أمر مناديه أن يهيب بالناس : « أن لا تعجلوا بفطام أولادكم ، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام » ! [3]

ولئن فاضل عمر بين المسلمين بمقدار قرابتهم وسبقهم ، ومنازلهم في الجهاد في الوقت نفسه ، فما طوعت له نفسه أن يفرق بين العرب والموالي ، فأشبه بهذا أبا بكر الذي سوى بين الحر والعبد في العطاء [4] . ولقد قدم على عامل لعمر قوم فيهم العرب والموالي ،

---

(١) المراد (بخلفه من أهله) من يخلفه في الاعتناء بذريته وعياله ، فكان يؤمن لهؤلاء بعض نفقات التكافل الاجتماعي . قارن بالأحكام السلطانية ١٩١ . ولذلك فرض لعيال المقاتلة وذريتهم العشرات بحسب الحاجة . وقارن بالخراج (لأبي يوسف) ٤٤ .

(٢) فتوح البلدان ٤٦٥ والأحكام السلطانية (للماوردي) ١٩٢ .

(٣) فتوح البلدان ٤٦٤ .

(٤) الخراج (لأبي يوسف) ٤٢ .

فأغفل هذا العامل الموالي ولم يفرض إلا للعرب، فكتب إليه عمر: «أما بعد، فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم، والسلام»[١]. ويلاحظ أن في هذه العبارة تضميناً لحديث نبوي يدعو إلى الإخاء الإسلامي بالغاً أعلى ذراه [٢] !

وهكذا انتقلت أراضي الحمى في عهد الراشدين، وفي عهد عمر بالذات، لا إلى نوع من منحة الدولة فحسب، بل إلى نوع من تحقيق التكافل الاجتماعي والعدل الاجتماعي بين جميع المسلمين.

تلك على كل حال هي مسألة الحمى في صورة المنح والأعطيات. أما الحمى في صورة الوقف العام فقد سنّه الرسول نفسه في أكثر من واقعة، ومضى على سنّته فيه الخلفاء الراشدون: رووا أن النبي ﷺ صعد جبلاً بالبقيع وقال: «هذا حماي»، وأشار بيده إلى القاع، وكان قدر ميل في ستة أميال: حماه لخيل المسلمين من الأنصار والمهاجرين [٣].

سمير: ورووا أيضاً أنه صلوات الله عليه لما صالح أهل فدَك على أن له نصف أرضهم ونخيلهم، ولهم النصف الآخر، جعل النصف الخالص له لجماعة المسلمين، ولا سيما الفقراء وأبناء السبيل، ولم يقسمه بين آحاد المسلمين [٤].

---

(١) فتوح البلدان ٤٦٢.

(٢) المراد بذلك الحديث الصحيح المروي في الصحيحين، والذي ينتهي بقول الرسول: «بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»! قارن بدليل الفالحين ١٧/٢ وهو شرحنا لرياض الصالحين للنووي.

(٣) الأحكام السلطانية (للماوردي) ص ١٨٥.

(٤) فتوح البلدان (للبلاذري) ص ٣٧.

الاستاذ : وعلى ذكر فدك جدير بنا أن نشيد بعُمَـر الثاني ، أي عمر ابن عبد العزيز الذي حمله ورعه على رد مـــا ورثه من القطائع عن آبائه ، وكان مما رده أرض فدك ، وقال يومئذ لمولاه مزاحم: «إن أهلي أقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه ولا لهم أن يعطونيه»[١]، ثم جمع قريشاً وأعيان الناس وقال لهم : « إن أرض فدك كانت مما أفاء الله على رسوله ، فسألته فاطمة أن يهبها لها فأبى ، فكان يضع ما يأتيه منها في أبناء السبيل، ثم ولي أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ فوضعوا ذلك بحيث وضعه رسول الله ، ثم وليهـــا معاوية فأقطعها مروان بن الحكم ، فوهبهـــا مروان لأبي ولعبد الملك ، فصارت لي وللوليد وسليمان . فلما ولي الوليد سألته حصته منهـا فوهبها لي ، وسألت سليمان حصته منها فوهبها لي ، فاستجمعتها . وما كان لي من مال أحب إليّ منها . فاشهدوا أني قد رددتها إلى ما كانت عليه » [٢] .

كارولين : معنى ذلك إذاً أن عمر بن عبـد العزيز عد أرض فدك من الأموال العامة لا الخاصة ، كما كانت على زمن الرسول والخلفاء الراشدين . إن هذا يذكرني بما صنعه الرسول في فيء بني النضير ، فهو لم يوزع الأرض على الآحاد ، بل جعل غلالها للفقراء واليتامى والمساكين [٣] .

الاستاذ : أجل ... كل هذا صحيح : فقد تعلـّم الجميع حماية الأراضي للنفع العـام ، استصلاحاً للزراعة من ناحية ، ومضاعفة للإنتاج

---

(١) الكامل (لابن الأثير) ٥/٢٤ .

(٢) فتوح البلدان ص ٣٩ .

(٣) سبق بيان ما صنعه الرسول في فيء بني النضير .

من ناحية ثانية . وعلى هذا الأساس كان عمر بن الخطاب قد حمى أرضاً بالربذة ، وجعل كلأها لجميع المسلمين ، وجاءه أهلها يشكون « يا أمير المؤمنين ، إنها أرضنا ، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها ، علامَ تحميها ؟ » ، فأطرق أمير المؤمنين ثم قال : « المال مال الله ، والعباد عباد الله ، والله لولا ما أحمل في سبيل الله ما حميت من الأرض شبراً في شبر ! » [1] .

سمير : لعل نظائر هذه الوقائع هي التي حملتك على أن ترى في الحمى المتخذ للنفع العام ، ولحماية الإنتاج ومضاعفته ، ما يشبه التمهيد الطبيعي لمبدأ التأميم ، أو لبعض أشكال التأميم على الأقل .

الاستاذ : بالضبط ... وازدادت رؤية التمهيد للتأمم وضوحاً وجلاء في نظري بما تواترت به الروايات التاريخية الصحيحة من انتزاع عمر ملكية أراضي الحمى من مالكيها دون مقابل ولا عوض ، لكي يخص بها الفقراء دون الأغنياء . وهذه هي الصورة الثالثة من صور أراضي الحمى التي خلت خلواً تاماً من مفهوم الإقطاع التقليدي ، ورفضت رفضاً باتاً انحياز السلطة للأغنياء واستخفافها بالفقراء والمحرومين .

لقد فُتحت في عهد الفاروق سورية وفلسطين وسواد العراق ، وأكثر أقاليم الفرس ، كما فتحت مصر وإفريقية من أقاليم الروم . ويومئذ كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يطلب قسمة الغنائم بين المسلمين [2] ، على النحو الذي أُنزل فيه القرآن .

---

(١) قارن التكافل الاجتماعي ص ٤٠ بكتاب الخراج لأبي يوسف والأموال لأبي عبيد .
(٢) كتاب الخراج (لأبي يوسف) ٢٤ .

سمير : أي في قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » [(١)] .

الاستاذ : تماماً... هذه هي آية الغنائم . وقد كان في وسع عمر لو أراد أن يقسم في ضوئها الأراضي المفتوحة وما كان فيها من شجر وزرع [(٢)] ، ما دام قادة الفتح يطالبونه بذلك باسم المجاهدين ، لكنه آثر أن يستشير في تلك الواقعة كبار الصحابة وعلماءهم[(٣)] ، إلا أن شيئاً من الخلاف كاد يقع بين أولئك المستشارين ، فرأى عمر أن يحتكم إلى عشرة من الأنصار : خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، ثم خطب في القوم موضحاً رأيه في وقف الأرضين بعمالها ، ووضع الخراج عليها والجزية على أهلها ، حتى تكون فيئاً عاماً للمسلمين ، ولا سيما للفقراء منهم والمساكين ، اقتداء بسنّة الرسول الكريم .

كارولين : يا له من رجل عظيم ، رجل دولة من الطراز الأول ... لقد قال عمر يومئذ بصراحة ووضوح : « أرأيتم هذه الثغور ، لا بد لها من رجال يلزمونها ! أرأيتم هذه المدن العظام : لا بد لها من أن تُشحن بالجيوش ويدر عليها العطاء ! فمن أين يعطى هؤلاء إذا قُسِمت الأرضون ومن عليها ؟ » [(٤)] ثم قال : « لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق » ...

---

(١) سورة الأنفال ، الآية ٤١ .

(٢) خراج أبي يوسف ١٤٠ .

(٣) الأموال (لأبي عبيد) ١٤–١٥ .

(٤) خراج أبي يوسف ٢٥ .

الاستاذ : نعم ، في كتاب الله الذي ينطق بالحق ... لقد قرأ عمر على الناس الآيات من سورة الحشر: «وما أفاء الله على رسوله منهم»[(١)] ، وقـال : « هذه نزلت في بني النضير » ، ثم قرأ الآيـة : « وما أفـاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم » [(٢)] ، وقال: « هذه عامة في القرى كلها » . ثم قرأ قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً » [(٣)] ، وقال : « هذه للمهاجرين » ، ثم قرأ الآية بعدها: « والذين تبوؤوا الدارَ والإيمانَ من قبلهم يحبّون من هاجر إليهم ، ولا يجدون في صدورهم حاجة ممـا أُوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » [(٤)] ، وقال : « هذه للأنصار» . ثم ختم بقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم يقولون: ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان»[(٥)]، ثم قال : « هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فاستوعبت الآية الناس، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من يجيء بعـدهم ؟ » وكان جواب القوم لعمر : الرأي رأيك ، فنعما قلت وما رأيت » [(٦)] .

(١) سورة الحشر ، الآية ٦ .
(٢) سورة الحشر ، الآية ٧ .
(٣) سورة الحشر ، الآية ٨ .
(٤) سورة الحشر ، الآية ٩ .
(٥) سورة الحشر ، الآية ١٠ .
(٦) خراج أبي يوسف ٢٥ .

سمير : لكن بعض كرام الصحابة عارضوا رأي عمر ، كبلال الحبشي ، والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وظلوا يتمسكون بظاهر آية الغنائم من سورة الأنفال. ويروى أن عمر استغاث بالله من أولئك المعارضين قائلاً : « اللهم اكفني بلالاً وأصحابه » (١) . فكيف تيسر له أن يضع رأيه موضع التنفيذ برغم تلك المعارضة العنيفة ؟

الاستاذ : تيسر له ذلك بفضل اعتقاده الجازم بأن الأراضي التي وقع عليها الخلاف لا تدخل في عموم الغنائم . ثم إن أكابر المهاجرين أقروه على منطقه السليم ، ورأوا معه أن ما فتحه المسلمون من الأراضي وقف للأمة بجميع أجيالها ، ما دامت فيئاً محبوساً لا ملكاً موروثاً . يدل على ذلك أن عمر كتب يومئذ إلى سعد بن أبي وقاص : « أن ينظر ما أجلب به الناس من كراع أو مال ، فيقسمه بين من حضر من المسلمين ، ويترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين » (٢) .

صحيح أن الفقهاء والأئمة المجتهدين قد اختلفوا في تفسير رأي عمر في أرض العنوة ، لكنهم على ما يشبه الإجماع في أن الخراج ضرب على هذا النوع من الأراضي ضرباً مؤبداً يجب أداؤه على المسلمين بوصفهم مجموع المالكين لتلك الأرضين .

كارولين : لعلنا نجد في هذا تعليلاً شافياً لما ذهبت إليه الشافعية من أن عمر بن الخطاب استطاب يومئذ نفوس المسلمين المحاربين ، فتنازلوا عن حقوقهم في تقسيم تلك الغنائم عليهم برضى منهم وطواعية...

---

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الاسلامية » ص ٣٣١ .

(٢) أنظر خراج يحيى بن آدم ٤٨ والأموال (لأبي عبيد) ٥٩ .

الاستاذ : هذا التعليل مستساغ ومقبول ، مـا دام تنازل المحاربين عن حقوقهم لم يمنع أمير المؤمنين من انتزاع ملكيتهم دون مقابل ، ابتغاء « حمايتها » و « وقف الانتفاع بها » و « التوطئة لتأميمها » أو ما يشبه « تأميمها » ، بتحويلها إلى مصلحة الأمة كلها .

سمير : ومما يعزز سلامة هذا التأويل أن عمرو بن العاص قـال للزبير بعد فتح مصر: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين ، ثم كتب إلى عمر فأشار عليه بعدم تقسيمها لتكون فيئاً عاماً لجميع المسلمين. وقـال أبو عبيد القاسم بن سلام معللاً رأي أمير المؤمنين : أراه أراد أن تكون فيئاً « موقوفاً » للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن [1] .

الاستاذ : وفوق ذلك ، نجد في إحدى الروايات المتعلقة بأراضي الأقاليم التي فُتحت أن عمر بن الخطاب عرض على فقهـاء الصحابة موقفه منها بهذه العبارة الواضحة الصريحة : « لو قُسمت هذه الأرضون لم يبق لمن بعدكم شيء ! فكيف بمن يأتي من المسلمين ، فيجدون الأرض قد انقسمت ووُرثت عن الآباء وحيزَت ؟! ما هذا برأي... وما يكون للذرية والأرامل بهـذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق ؟!! » .

إننا هنا مع العلامة المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة فيما استخلصه من هذه العبارة بعد أن نقلها وأوردها ، ولا سيما حين قـال : ونرى عمر يبني رأيه على ثلاثة أمور مصلحية : أولها : منع الملكية الكبيرة ، إذ أن أراضي تعدّ بألوف الألوف من الأفدنة ستقسّم على عشرات الألوف من الناس . وبذلك يكون احتكار للأراضي

(١) الأموال ٥٨ وقارن بفتوح البلدان ٢٢٥ .

الزراعية . وثانيها : أن خراج هـذه الأراضي إذا مُنعت قسمتها يكون لمصالح الدولة والجهاد في سبيل الله . وثالثها: أنها لو قُسمت ما كان مال ينفق منه على الضعفاء من اليتامى والأرامل والمساكين. ونراه أقـام الرأي على المصلحة ، وكان له أن يحتج بعمل رسول الله ﷺ » [1] .

كارولين : الآن اقتنعت بأن صفة « الإقطاعية » أُقصيت إقصاء تاماً عن كل صورة من صور « الحمى » وإن في هذا لبرهاناً دامغاً على ما لاستصلاح الأراضي من أهمية بالغة بين وسائل التملك المشروعة في الإسلام .

(١) التكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٣٧ .

الفصل السابع

الصفقات التجارية والمخاطرة بالربح أو الخسارة

الاستاذ : استخراج ما في الأرض من غلات وخيرات كان الوسيلة الثانية المشروعة لاكتساب الملكية في نظر الشريعة الإسلامية . ولم نقع في شيء من أراضي الحمى ، سواء اتخذت معنى منحة الدولة ، أم الوقف العام ، أم التمهيد لمبدأ التأميم ، إلا على تشجيع هذه الشريعة للزرع والغرس وإحياء الموات من ناحية ، وتحويل الغلات والخيرات والثمرات في الأراضي الزراعية لمصلحة الأمة كلها من ناحية ثانية . أما الوسيلة الثالثة لاكتساب الملكية ، من وجهة النظر الشرعية ، فهي المخاطرة بالربح أو الخسارة ، وهي ذات صور متعددة ، أبسطها وأشهرها التجارة بمدلولها العام المألوف ، وهي التي نود أن نتحدث عنها الآن .

وعنصر المخاطرة يبرز في التجارة بمقدار المشاق التي يغالبها التاجر لدى نقل البضائع والسلع والأشياء من إقليم ينتجها إلى آخر لا ينتجها . ولقد لاحظ القرطبي هذا بمنطقه الفقهي وحسه الاقتصادي

الذي نمّته أحكام الشرع ، حين قال في تفسيره : « إن النقل من الأقطار، عمل ذوي الأخطار . أما النقل في داخل الأمصار فليس عمل ذوي الأخطار » [1] .

ولما تطورت أساليب التجارة اتسع محتواها الاقتصادي فأمست شاملة لعقود البيع والشراء في الإقليم الواحد ، وفي المدينة الواحدة أيضاً ، وحتى في القرية أحياناً .

كارولين : ومع ذلك ، غريب أمر رجال الاقتصاد ! لقد توهم بعضهم أن التجارة في الأصل ، ومن حيث المبدأ ، لا ينبغي أن تكون ، كما أقرها الإسلام، وسيلة طبيعية لاكتساب الملكية، لأنها بحد ذاتها كما زعموا ليست إنتاجاً ، ولأن الأصالة مفقودة فيها ، ولأنها مجرد نقل للإنتاج من مكان إلى مكان .

الاستاذ : هذا غريب فعلاً يا كارولين، بل هي سذاجة عجيبة من أولئك الاقتصاديين ، إذ غفلوا عن عنصر المخاطرة في التجارة ، وتناسوا ما يتعرض له التاجر من خطر المواصلات في البر والبحر والجو ، وما قد يتعرض له من الخسارة بدل الربح ، وما قد تتعرض له السلع المنقولة من العطب والتلف، وتأثير المناخ والأجواء، ولا سيما عند نقل البضائع من الأقطار النائية التي لا تخلو من المخاطر والأهوال . على كل حال، ليس هذا هو الرأي الاقتصادي الأرجح بوجه الإجمال .

---

(١) انظر أحكام القرآن للقرطبي ، لدى تفسير قوله تعالى من سورة النساء (الآية ٢٩) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » . وفي تفسير هذه الآية استفاض القرطبي في الحديث عن التجارة وما فيها من أشكال المخاطرة وصورها .

سمير : لا أظن التوقف عند هذه الجزئية ضرورياً ... المهم أن الإسلام اعترف بالتجارة وسيلة مشروعة لكسب المال، وأن الرسول الكريم عُني بالدعوة إلى الاشتغال بالتجـــارة عنايته بالدعوة إلى العمل في الزراعة ، وإلى كل حركة إيجابية منتجة ابتغـاء الوصول إلى الرزق الحلال .

الاستاذ : هذا هو المهم حقاً ... ولقد عرفنا من السيرة النبوية المطهرة أن الرسول الكريم عمل في التجارة، إذ ذهب قبل البعثة إلى الشام بتجارة للسيدة خديجة بنت خويلد مع غلامها ميسرة [١] ، ويبدو أنه صلوات الله عليه كان مستعداً لمزاولة التجارة ، فقـد وصفه غـلام خديجة بالنشاط والأمانة . ولولا مشاغله في الدعوة إلى الله لكان محتملاً — بل شديد الاحتمال — أن تظهر مواهبه التجـارية بشكل واضح .

كارولين : وكان أبو بكر الصديق من أنشط التجـــار في مكة ، ولم يترك التجارة إلا بعد أن صرفته عنهـا مشاغل الخلافة وأعباء الحكم [٢] .

سمير : وكان سعد بن الربيع أوسع الأنصار ثراء في المدينة، وقد رغب إلى أخيه المهاجر عبدالرحمن بن عوف في أن يهب له نصف ثروته ، لكن عبدالرحمن أبى ذلك ومضى إلى السوق يزاول التجارة ويعمل بجد ونشاط حتى صار من كبار الأغنياء [٣] .

---

(١) أنظر سيرة الرسول (لابن هشام) .
(٢) قارن صحيح البخاري (كتاب البيوع) بشرح النووي على صحيح مسلم (كتاب البيوع) أيضاً .
(٣) صحيح البخاري ٢/٢٤٤ — و ٣/٣ .

الأستاذ : ولقد امتدت تجارة عمر بن الخطاب إلى أقـاليم الفرس [1] . وكان التجار من الصحابة يزاولون بأنفسهم أعمالهم التجارية ، ونادراً ما كانوا يجدون الفرصة للراحة والاستجمام، بل حتى الاغتسال من العرق المتصبب من أجسادهم، لكثرة تنقلهم وحركتهم ، فكان الناس يقولون لهم : « هلاّ اغتسلتم » ! [2] .

هذا كله في حياة الرسول الكريم . أمـا العهد الراشدي فقد عرف مع حركة الفتوح صنوفاً من التجارة وألواناً . وأما العصور المتوالية بعد ذلك فتنوعت فيها الصفقات والعقود ، وكثرت لدى الفقهاء التخريجات الذكية للمسائل الطارئة المتعلقة بالجديد من المعاملات التجارية ، وكانت روح الشريعة الإسلامية هي المهيمنة دائمـاً على جميع تلك التخريجات ، مـا دامت قائمة على عنصر التراضي بين الطرفين أو الأطراف المتعاقدة في البيع والشراء ...

سمير : طبعاً ، هذا العنصر كان ضرورياً ، بعد أن اشترطه القرآن لإباحة التجارة وكل ضروب المخاطرة بالربح أو الخسارة في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » [3] .

الأستاذ : لاحظ معي يا سمير ، أن القرآن فوق ذكره « التجارة » بلفظها الصريح ، أحلّ صور البيوع كلها بشرط خلوها من الربا : « وأحلّ الله البيع وحرّم الربا » [4] ، ولم يرَ بأساً في الإشادة

---

(١) مسند الإمام أحمد ٤/٤٠٠ .

(٢) انظر كتاب البيوع من صحيح البخاري . وقارن بـ :

Peltier, op. cit, chap. X V, 28.

(٣) سورة النساء ، الآية ٢٩ .

(٤) سورة البقرة ، الآيه ٢٧٥ .

برؤوس الأموال ما دامت حلالاً: «وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم، لا تَظلمون ولا تُظلمون » [1] ، ودعا إلى القرض الحسن مشجعاً عليه مرغّباً فيه: «من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ، والله يقبض ويبسط ، وإليه تُرجعون » [2] ، ورغّب في إمهال المدين المعسر إلى حال اليسار : « وإن كان ذو عسرة فنَظِرة إلى ميسرة ، وأن تَصَدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون » [3] .

كارولين : ولقد لفت نظري في سورة البقرة أن القرآن ينادي بكتابة الديون في الصكوك والوثائق إذا كانت إلى أجل مسمى ، مخافة الوقوع في الظلم ولو من غير قصد ، ومنعاً للضرر والضرار .

الاستاذ : أجل ... في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدَين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله ، فليكتب وليملل الذي عليه الحق » [4] . وأيضاً ، يشوق القرآن إلى الهجرة والسفر والتنقل من بلد إلى آخر ابتغاء الرزق الحلال : « ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله » [5] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٧٩ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٤٥ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٨٠ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٨٢ .

(٥) سورة النساء ، الآية ١٠٠ .

ولولا اشتغال معظم الصحابة بالفتوح لظل المد التجاري قوياً أتياً ، وفي مكة بوجه خاص ، ولكن تلك الفتوح طبعت العرب بطابع عسكري في العصرين الراشدي والأموي . ومع ذلك ظل الروح التجاري سائداً في كثير من الأوساط في أواخر العصر الراشدي وخلال العصر الأموي كله .

كاروابن : لكن العصر العباسي هو الذي كان في تاريخ الإسلام العصر الذهبي للتجارة ، بعد أن اختلط العرب بالأعاجم ، ووجدوا في المكاسب التجارية مهنة شريفة ورزقاً حلالاً ، فطفقوا ينافسون الآخرين في الصفقات والعقود ، واستيراد السلع والبضائع من أقصى البلدان ، ولا سيما في العراق التي كانت أهم مركز تجاري بين الجزيرة العربية والشام ومصر من جهة ، وبين إيران والهند من جهة ثانية ، ثم بين الصين وآسية الوسطى من جهه ثالثة .

الاستاذ : وإذا أضفنا إلى ذلك ما كان للعراق في تلك العصور من هيمنة على خليج البصرة الذي كان يصل العالم الإسلامي بالهند والصين وإفريقية ، أدركنا كيف تكاملت بين أيدي التجار المسلمين وسائل الاستيراد والتصدير ، وكيف أمسى أولئك التجار وسطاء التجارة بين أطراف العالم المتمدين ، وكيف كانت البصرة محطة التجارة البحرية الشرقية ، وملتقى القوافل القادمة من الجزيرة العربية ، حتى سميت « عين العراق » .

والعصر العباسي لم يكتف بتطوير المعاملات التجارية ، بل وسع نطاق التجارة ، الذي استدعى بدوره قيام مؤسسات أو شركات مصرفية ، حتى رجح المستشرق الفرنسي ماسينيون أن

أصل نظام المصارف في أوربة إنما يرجع إلى المسلمين [١] . ففي أهم المدن التجارية كان للتجار وكلاء أو عملاء يكتبون إليهم بحال السوق في أقاليمهم ، ويقرضونهم المال ، وكان التجار يكتبون للصيارفة صكوكاً بديونهم بدلاً من أن يدفعوا إليهم نقداً . وكثيراً ما كان التجار يلجؤون إلى تصفية الديون بطريقة التحويل من شخص إلى آخر في المدينة نفسها أو بين مدينتين مختلفتين ، وكان يوقّع على الصك أو الوثيقة شاهدان فأكثر ، ثم تختم بالشمع أو بنوع خاص من الطين الشديد الالتصاق [٢] .

كل ذلك لأن الرسول الكريم ندب أصحابه إلى ضروب الاستيراد والتصدير ، وشجعهم على الإكثار من الاستيراد خاصة ، وسماه في عدد من أحاديثه « بالجلب » ، وفي شأنه قال على سبيل المثال : « الجالب مرزوق ، والمحتكر خاطئ » [٣] .

سمير : هذه المقابلة بين الجلب والاحتكار ، تلفت الأنظار .

الاستاذ : طبعاً ، لأن الاحتكار إثراء غير مشروع بطريق الانتظار : فالمحتكر خاطىء لأنه يكسب المال من غير جهد ولا معاناة ، بينما يرزق الجالب وتكثر أرباحه وتطرح البركة في تجارته ، ما دام ينقل البضائع من إقليم ينتجها إلى آخر لا ينتجها مع احتياجه إليها . وكثرة الجلب تمنع الضائقة الاقتصادية أو تخفف من حدتها ، مع أنها في ذاتها ليست وسيلة مباشرة من وسائل الإنتاج .

---

(١) ناجي معروف (تاريخ الحضارة العربية) ٧٢ .
(٢) المصدر نفسه ، والصفحة ذاتها .
(٣) الحديث بألفاظ متقاربة في سنن أبي داوود والترمذي .

سمير: قد يكون هذا صحيحاً في الظاهر، لكن كثرة الجلب في الواقع ونفس الأمر، كما يقول المناطقة، هي من أجدى الوسائل لتبادل النفع والخير ولتوثيق الروابط بين الأمم والشعوب، مهما تتباعد بينهم الأقطار والديار.

الاستاذ: وأكثر من ذلك أيضاً، فمن البديهي أن الجلب سبب في كثرة العَرض. وهو بهذا أنجع وسيلة لمغالبة المشكلات الناجمة عن قلة العرض وكثرة الطلب. لذلك لجأ عمر بن الخطاب إلى «الاستيراد» أو الجلب من أخصب الأقاليم الإسلامية عام الرمادة الذي كان عام مجاعة وقحط وجدب. كتب يومذاك عمر إلى واليه على مصر عمرو ابن العاص: «الغوث الغوث !!»، وأجابه عمرو فوراً: «ستكون عِير أولها عندك وآخرها عندي»![1].

وبفضل هذه التعاليم المشجعة على الاستيراد والتصدير، والداعية إلى تطوير الصفقات التجارية وتنظيم العقود وتنسيق الأعمال في الشركات، ابتكر فقهاء الإسلام بعبقريتهم القانونية ما لا حصر له من أبواب التجارة ومسائل الاقتصاد وقضايا المعاملات، حتى شملت جميع أشكال البيوع، وتناولت إيجار البيوت والمزارع والخيول، واستوعبت كل الموارد والدخول.

كارولين: أتناولت هذا كله على وجه الإطلاق، من دون قيود أو شروط؟

الاستاذ: بل بشرط واحد أساسي لا بد منه: وهو خلوّ تلك المعاملات جميعاً من الكسب غير المشروع بطريق الانتظار، من غير جهد ولا معاناة ولا توظيف لرؤوس الأموال

---

(١) سيرة عمر (لابن الجوزي).

كارولين : ولكن ... أين الجهد والمعاناة في توظيف رؤوس الأموال ؟

الاستاذ : لا بد لي من اختيار مثال ، كي أجيبكِ عن هذا السؤال . ومن بين التفريعات الفقهية للصفقات التجارية التي تُوظف فيها رؤوس الأموال اخترت لك باب المضاربة ، وفيها يكتفي أحد الشريكين بدفع مبلغ من المال، على حين يقوم الشريك الآخر بكل العمل أو يقوم الأول بعمل قليل [1] .

صحيح في هذه المضاربة أن الجهد منتف أو شبه مفقود ، ولكن العوض فيها موجود . إن صاحب المال يوظف هنا ماله بدلاً من أن يجمده في الخزائن والصناديق، أو كما يجمده الرأسماليون في زماننا في المصارف والبنوك . والمهم في الشريعة الإسلامية ألا يربح الإنسان شيئاً من أخيه الإنسان إلا بشيء يدفعه في المقابل، وهو إما بعض ماله إن كان غنياً، وإما جهده الشخصي إن لم يكن ذا مال . وأحياناً يكون دفع المال أعون على تسيير الأعمال .

ولولا خشية الاستطراد لذكرنا أبواباً عدة تشبه المضاربة في هذا المجال . ومع ذلك نكتفي بتعريفاتها الفقهية في إيجاز ، وعلى سبيل الإيضاح : فهناك عقد المرابحة الذي فيه يبيع التاجر ما عنده على نسبة معينة من الثمن تشكل مقدار الربح فيه ، وهناك عقد التولية الذي فيه يسد التاجر نقص بضائعه بما لدى تاجر آخر، على أن يكون الدفع بمثل ثمن المبيع[2] ، وعقد السَّلَم الذي يكون فيه المبيع مؤجلاً ويكون الثمن معجلاً، لينتفع بذلك من يملك المال ويتوقع وصول بضائع معينة في المستقبل القريب .

---

(١) الإباضي : الجوهرة النيرة ، وهي شرح علي القدوري ١/٣٧٥ .

(٢) خراج أبي يوسف ص ١٣٨ .

وفي المفاوضة تتعدد رؤوس أموال الشركاء مستقلاً بعضها عن بعض ، لكنهم يتقاسمون الربح والخسارة ، وفي شركات الضمان يسهم عدد من الأفراد في رأس المال ، ثم يتضامنون في الخسائر والأرباح [١] .

سمير : لقد عثرتُ في « مقدمة ابن خلدون » على تخريج ذكي لجمهرة من هذه المعاملات التجارية القائمة على توظيف رأس المال . إن مؤرخنا الجليل ، برغم إدخاله هاتيك المعاملات في زمرة « الحيل الشرعية » من حيث المبدأ ، يوضح أسباب حلها وإباحتها ، بالنتائج الحسنة المترتبة عليها ، ففيها يراعى المبدأ الإسلامي العام في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » [٢] ، وفيها يعطى عِوَض مالي اكتسب غالباً بطريق الجهد الذاتي ، فكل ما ينجم عنها له مقابل ، وليست أبداً وسيلة لكسب المال بطريق الانتظار [٣] .

كارواين : يبدو لي كل هذا مقبولاً ومعقولاً ، وأسباب الإباحة فيه واضحة إلى حد بعيد . ولكني في هذه اللحظة أفكر في مسألة « الركاز » وفي مسائل أخرى من هذا القبيل ، لا تستند الملكية فيها إلى الجهد الذاتي ، ولا تعوضها أحياناً صور من « توظيف » رؤوس الأموال . وإني لأتساءل : كيف أُبيحت هذه الأشياء ، وعلى أي أساس ، وفي ضوء أي مقياس ؟

---

(١) قارن بكتابنا (النظم الاسلامية) ص ٣٩٨ .
(٢) حديث صحيح مشهور رواه الشيخان .
(٣) مقدمة ابن خلدون ٣٤٨-٣٤٩ .

الاستاذ : إن مسألة « الركاز » – وهو المال أو المعدن الذي يُكتشف تحت الأرض أو في الطريق العام سواء أكان مما ركزه الله في الأرض ، أم كان كنزاً تركه بعض الناس – ونظائر هذه المسائل التي تبدو في الظاهر غير مستندة إلى جهد ولا إلى توظيف مال ، ترتد برمتها في الشريعة الإسلامية إلى «مسوّغات» انتقال الملكية ، فنرجىء الإجابة عنها إلى الغد في حديث طويل مستفيض .

الفصل الثامن

مسوغات انتقال الملكية

الأستاذ : بعد أن تبينت أسباب الحِلّ والإباحة ، وحِكَم الندب والتشجيع، في كل واحدة من الوسائل الأساسية المشروعة لاكتساب الملكية ، في العمل إما باليد وإما بالآلة ، وفي استغلال الأراضي بالزرع وإحياء الموات ، وفي المخاطرة بالتجارة للربح أو الخسارة ، نود الآن أن نضيف إليها زمراً وفصائل ملحقة بها ، ترتد شرعاً إلى « مسوغات » انتقال الملكية ، من هِبات وأعطيات شخصية ، أو مواريث بين ذوي القربى ، أو وصايا محددة بشرائط ومقادير، أو نفقات عائلية ، أو أوقاف ذريـة أو خيرية ، أو حقوق في قسمة الغنيمة والفيء والأنفال، أو لدى اكتشاف الرِّكاز والثروات المعدنية . ولقد دعانا إلى الحديث عن هذه «المسوغات» سؤال طُرح استطراداً حول موضوع «الركاز» ، وإن كان في نظرنا أقل إثارة للانتباه ، وربما أيضاً للاشتباه ، من سائر تلك المسوغات ، لذلك نفضل إرجاءه بعدها كلها ، وبعد أن نستوعبها برمتها ، ونعرفها على حقيقتها ، ونستنبط حكمة الشارع في إباحتها .

نبدأ مثلا بمـا يتلقاه الإنسان من الهدايا والهبات ، أو من التعويضات والمكافآت ، وسرعان ما نلاحظ أن الإسلام بدلاً من إنكار هذا أو رفضه يحبب فيه ويشجع عليه . وذلك لا ينافي أن هذا الدين الحنيف يحرم الرشوة ، ويشدد في تحريمها ، حتى قـال الرسول الكريم: «الراشي والمرتشي في النار»[١] ، ولكن ما أُعطي عن طيب نفسي مبارك وطيب وحلال: «لا يحل لامرىء من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه ، فلا تظلمن أنفسكم » [٢].

سمير : إني أرى أن انتقال الملكية من شخص إلى آخر، بطريق الهبة أو العطاء ، يوحي بمعنى آخر ليس تعلقه بالدين أوثق من ارتباطه بالاجتماع أو الاقتصاد .

الاستاذ : تقصد يا سمير أن حرية التصرف بالشيء المملوك إنما ترتد إلى الاعتراف بسلطان الشارع الذي يتولى أمور الجماعة، وينظم العلاقات بين الأفراد الذين تتكون منهم هذه الجماعة . والشارع في الحقيقة هو الذي أعطى الإنسان الملك بترتيبه على السبب الشرعي .

كارولين : لقد أعانني هذا الإيضاح على فهم بعض التعريفات التي جاء بها الفقهاء ، ولا سيا حين قال بعضهم: « إن الملك حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة ، وهو من أجل ذلك يقتضي تمكين مَن يضاف إليه من انتفاعه بالشيء وأخذ العوض منه » [٣] .

---

(١) الترغيب والترهيب (للمنذري) .

(٢) مقطع من خطبة حجة الوداع المشهورة . وهو حديث صحيح مستفيض ، مروي في الصحيحين .

(٣) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية (لمحمد أبو زهرة) .

الاستاذ : أحسنتِ يا كارولين ، إن فهمك لسديد . والمعنى الذي أشرت إليـه ، وهو أن الملكية لا تثبت إلا بإثبات الشارع وتقريره ، أمر مقرر متفق عليه بين الفقهاء المسلمين ، لأن الحقوق كلها ، (ومنها حق الملكية) ، لا تثبت إلا بإثبات الشارع لها ، وتقريره لأسبابها ، فالحق ليس ناشئاً عن طبائع الأشياء ، ولكنه ناشىء عن إذن الشارع ، وجعله السبب مُنتِجاً لمسببه شرعاً » (١) .

وإذا كانت حرية التصرف بالمال عند الهبة والعطاء في حيـاة الإنسان ناشئة من الاعتراف بسلطان الشارع ، فإن هذا الاعتراف نفسه هو أيضاً منشأ انتزاع تلك الحرية بعد أن رفعت يد المالك عما يملكه حين فارق الحياة ومات .

سمير : هكذا إذاً يخلف الحي الميت فـيما كان له من حقوق مالية أو مقومة بمال .

الاستاذ : أجل ، هكذا يخلف الحي الميت ، مـا دام الإسلام لا يعدُّ الملكية الخاصة مقصورة على مالكها ، وبهذا يكون نظام المواريث الذي فصل أكثره في سورة النساء وسيلة لتفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال، بغية إيصال النفع لمختلف الأقرباء مع ملاحظة درجة القربى من المتوفى (٢) .

وإنما سوّغ انتقـال الملكية من المتوفى إلى أقاربه أن حياتهم امتداد لحياته ، وأنـــه قبل الوفاة كان مرتبطاً معهم بحقوق وواجبات .

---

(١) راجع المصدر الأخير نفسه .

(٢) أنظر كتابنا «النظم الاسلامية» ص ٣٨٥ .

كارولين : قد يقال : إن وسائل التملك تكون من الشخص الذي قام بها ومارسها ، حين عمل بيده أو بالآلة ، وزرع الأرض أو أحيا الموات ، وخاطر بالتجارة للربح أو للخسارة ، ووظف في بعض المشروعات ما يملكه من مال ليضاعف الإنتاج لنفسه أو للمجتمع الذي يعيش فيه ، فكيف يكسب الملكية بالميراث من لم ينتج شيئاً ولم يقدم أي عناء ؟

الاستاذ : إن الجواب الحاسم عن هذا وذاك « أن الإسلام جعل الميراث في الأسرة، وهي تمتد امتداداً بعيداً ، فليست مقصورة على الأبوين والأولاد، بل هي تشمل كل من يلتقون مع الشخص ولو في أبعد الجدود والجدات ، وذلك من قبيل التكافل الاجتماعي في داخل الأسرة ، فإذا كان الإسلام قد أثبت الفردية في حدود محدودة ، فقد أوجب التكافل الاجتماعي في داخل الأسرة ، وحافظ على كيانها ، لأنها اللبنة الأولى التي يبنى منها المجتمع ، فالمجتمع القوي لا يكون إلا إذا كانت عناصر قوية » [١].

سمير : لقد لاحظت أن في نظام المواريث — كما في الهبات والعطايا — خضوعاً لسلطان الشارع الذي يتولى أمور الجماعة ، وينظم العلاقات بين مختلف أفرادها، ولاحظت أيضاً أن الشارع في فرضه المواريث بدا مفضلاً الأسرة على الجماعة ، أو جاعلاً لها الأولوية عليها في العطاء . أيمكنني أن أرى الأشياء على هذا النحو ؟

الاستاذ : أجل ، يمكنك ذلك . ولا تنس أن القرآن هو الذي أشار إلى المسألة الأولى بوضوح ، عندما فرض في سورة النساء عدداً من

---

(١) التكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٦٨ .

المواريث ، ثم ورد فيه هذا التعبير الحاسم: «فريضة من الله»[1] ، كأنه يدمغ نظام المواريث بطابع الوحي الرباني الذي لا قبل لأحد بنسخه أو تعديله أو تغيير شيء من أحكامه . ولا تنس كذلك أن القرآن أخرج الذين لا يحكمون بما أنزل الله من دائرة الإيمان : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »[2] .

أما المسألة الثانية فيشير إليها الرسول إشارة تغني عن التصريح حين يجعل خير الصدقة ما تركه المرء لذريته من بعده ، أو حين يقول : « الصدقة ما كانت عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول »[3]. وكلا الحديثين مستمد من مثل قوله تعالى: « قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين »[4] .

كارولين : ويلاحظ في هذا المقام أن الميراث إذا لم ينل بعض الأقربين، بسبب حجب بعضهم بعضاً تبعاً لأصول الميراث ، كان لزاماً على موزعي تركة الميت أن يعطوا الحاضرين الذين ليسوا شرعاً وارثين، مصداقاً للآية من سورة النساء : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً »[5] .

الاستاذ : من هنا فُرضت في الإسلام، تحقيقاً لمبادىء التكافل الاجتماعي، نفقات معينة على الموسرين لأقربائهم المحتاجين من آباء وأبناء وإخوة وأعمام وأخوال وسائر ذوي الأرحام . وتشمل هذه النفقة المأكل

---

(١) سورة النساء ، الآية ١١ .
(٢) سورة المائدة ، الآية ٤٨ .
(٣) صحيح البخاري ٣/٥ ٦٤ .
(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٥ .
(٥) سورة النساء ، الآية ٨ . وقارن بأحكام القرآن (للقرطبي) ٥/٤٨-٤٩ .

والملبس والمسكن والتعليم والتزويج والقيام بالخدمة ، أو تكليفاً بالأجر لمن يقوم بخدمة العاجز منهم والمريض . وإنما سوّغ انتقال الملكية من الأغنياء إلى الفقراء مبدأُ الإسلام العام في محاربة الفقر والجهل والمرض والإحساس بالمسكنة والهوان [1] .

سمير : أظن أن مثل هذا يقال في الوصية أيضاً .

الاستاذ : نعم ، يقال مثله في الوصية ، لأن مسوّغ انتقال الملكية من الموصي إلى الموصى له، سواء أكان شخصاً أم جهة من جهات البرّ، هو التكافل الاجتماعي الذي هو ثمرة التنظيم الاقتصادي . والوصية لا تنفذ بأكثر من الثلث ، عملاً بقول النبي لسعد بن أبي وقاص : « الثلث ، والثلث كثير أو كبير . إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تذرهم عالة يتكففون الناس » [2] . ولقد اجتهد بعض أصحاب المذاهب في فرض الوصية للأقربين غير الوارثين بمقدار الثلث . وبهذا أخذت مصر وسورية حين أقرّتا مبدأ الوصية للحفدة المحرومين من الإرث، وهم الذين مات أبوهم في حياة جدهم، واستندوا في ذلك إلى مضمون قوله تعالى: « كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف ، حقاً على المتقين » [3] .

كارولين يبدو لي أن رعاية الأسرة وضمان التكافل الاجتماعي بين أفرادها قد روعيا إلى أبعد الحدود في مسألة الأوقاف . ولقد

---

(١) انظر على سبيل المثال شرح قانون الأحوال الشخصية (للدكتور مصطفى السباعي) ١/٢١٩–٢٥١ .

(٢) صحيح البخاري ٣/٦٤٤ .

(٣) قارن بتفسير هذه الآية من سورة البقرة في المنار (للإمام السيد محمد رشيد رضا) .

قرأت في هذا الصدد كتاباً لشارل جيد Charles Gide عرّف فيه الأوقاف بأنها قائمة أساساً على إرادة الميت الذي يحيا حياة ثانية[1]، بما يضمنه لذريته من بعده من مصالح لا تنقطع أبداً .

الاستاذ : تعريف هذا العالِم الاقتصادي للأوقاف لا بأس به ، لكنه حصره في أحد قسمي الأوقاف، وهو الأوقاف الذرية . أما القسم الآخر الذي سكت عنه فهو المتعلق بالأوقاف الخيرية . وقد نُسب القسم الأول إلى ذرية الإنسان لأن الواقف يهدف من ورائه إلى شيء من الضمان الاجتماعي لذريته وذوي قرباه ، برغم انتهاء ما يقفه غالباً إلى جهة من جهات الخير ، أو عمل من أعمال البر ، كإعانة الفقراء أو طلبة العلم. ولقد انفردت الأوقاف الخيرية بهذه التسمية (مع أن الأوقاف كلها خيرية) لأن قصد الواقف الأساسي فيها عمل من أعمال الخير يريد به وجه الله ، ويرجو به توازن المجتمع على أفضل الوجوه [2] .

ولعل تحول ما « حماه » رسول الله من الأراضي إلى ما يشبه الوقف العام ، وقوله صلوات الله عليه: «إذا مات المرء انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له » [3] ، واعتبار عمر بن الخطاب أراضي السواد فيئاً عاماً لمصلحة الأمة كلها ، من العوامل التي أنشأت في أذهان الفقهاء مفهوم « الأوقاف » بقسميها الذري والخيري .

---

(١) Charles Gide, Cours d'économie politique, Paris 1925.

(٢) انظر في الأوقاف «اشتراكية الاسلام» للدكتور مصطفى السباعي ١٤٥-١٤٧ .

(٣) حديث صحيح مشهور رواه الشيخان .

وعلى كل حال، فإن من الأوقاف الخيرية التي لا تنقطع ما يُنفق على عمارة المساجد والزوايا والمدارس والمقابر، وعلى إصلاح الطرقات العامة والجسور والقناطر ، بل كان منها مـــا ينفق على الفنادق للمسافرين ، والرباطات للمجاهدين ، ومـــا يعطى من قرض حسن للتجار، وما يعطى من معونة للعميان والمقعدين، والمعاقين ومشوهي الحروب ، ولإيواء اليتـــامى واللقطاء ، ولتزويج العزاب ، وحتى تطبيب الحيوان .

سمير : من الطريف أن وقف المرج الأخضر بدمشق كان وقفاً للحيوانات المريضة العاجزة تظل ترعى فيه حتى تموت . وكان وقف القطط في سوق ساروجة خاصاً بإيواء الحيوانات الأليفة في أحد البيوت .

كارولين : وربما كان أطرف من هذا وقف « نقطة الحليب » ، وقد وقفه في قلعة دمشق الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي لإمداد الأمهـات بالحليب والسكر لتغذية أطفالهن ، وذلك أن صلاح الدين جعل في أحد أبواب القلعة المذكورة ميزاباً يسيل منه الحليب، وميزاباً آخر بجواره يسيل منه مـاء مذاب بالسكر ، وعيّن للأمهات يومين في الأسبوع ليأخذن خلالها من الوقف حاجاتهن من السكر والحليب .

الاستاذ : وهناك أوقاف لمجرد سقاية العطشان ، أو إطعام الفقير الصائم ساعة الغروب في رمضان، وحدائق وُقفت بجميع أشجارها المثمرة ليأكل منها كل عابر سبيل (١) .

كارولين : كل هذا جميل ... ولكن قل لي أيها الأستاذ ، أصحيح أن هـذه الأوقاف الخيرية تنتقل إلى ذرية الواقف حين تنتفي الحاجة إليها في المصالح العامة التي أُمّنت بوسائل أخرى ؟

---

(١) قارن بكتابنا «النظم الاسلامية» ص ٣٧٠ .

الاستاذ : نعم ، هـذا صحيح ، وهو يدل على أن مصلحة الأسرة —أي أسرة الواقف— تراعى في الأوقاف إلى حد بعيد . ولا ريب في أن كل ضمان لمصالح الأسرة هو نوع من التكافل الاجتماعي الشامل على المدى الطويل .

سمير : ومع هذا كله ، يبدو لبعض الباحثين أن ليس في الشرع نص صريح يتناول مدلول الوقف تناولاً مباشراً .

الاستاذ : قد يكون هذا صحيحاً من بعض الوجوه ، ولا بأس بذلك مـا دامت الأمة استنتجت من السنّة النبوية ومن وقائع العهد الراشدي — كما أوضحنـا — أن من الخير تحويل بعض الممتلكات إلى مصالح المسلمين عن طريق إرادة الواقفين .

كارولين : بيـد أن المستشرق « هوداس » Houdas في كتابه « نظام الإسلام » ، لاحظ أن النبي تعمد ألا يقول في شأن الوقف قولاً حاسماً ، خشية أن تعوّل الأمة على أوقاف ضخمة حبسها لها الآباء والأجداد ، بدلاً من أن تنمّي ثروتها القومية بالكد والجهد والعناء وقواعد الاقتصاد . وأنا مع هذا المستشرق فيما قال ...

الاستاذ : وأنا أيضاً أوافق على هذا الرأي السديد . لكن هذا لا يمنع أن نظـام الوقف — بالشكل الذي انتهى إليه على تعاقب الأيام — نافع ومفيد .

سمير : إني شخصياً مقتنع بمسوغات انتقال الملكية في الأوقاف، ولكني الآن أتساءل : كيف أباح الإسلام الغنائم ؟ وكيف سوغ انتقـال ممتلكات العدو إلى المسلمين ؟

---

(١) Houdas, Islamisme, p. 152.

الاستاذ : استغرابك انتقال الملكية عن طريق الغنائم قائم على أمرين : أحدهما أن المحارب ينـال نصيبه من الغنيمة من غير أن يؤدي في مقابل ذلك عملاً، أو يعطي أي عطاء ، وهذا مرفوض في الإسلام لأن المحارب يجاهد بنفسه وماله لإعلاء كلمة الله ، وما سمي القتال جهاداً إلا لما فيه من بذل الجهد بأوسع معانيه ، ولقـد عظّمت الشريعة الجهاد حتى أوشكت أن تعدّه من أركان الإسلام .

أمـا الأمر الآخر الذي تستغربه فهو أن إقرار الشريعة للغنائم يتضمن اعترافاً بما للأقوى من حق على الأضعف [١] ، فهو يستولي على ممتلكاته بقوة السلاح . وهذا أيضاً مرفوض ، لأن الإسلام لم يستحدث نظام الغنائم، بل وجده معمولاً به عند جميع الشعوب، فقبل منه أشياء على سبيل المعاملة بالمثل ، وأدخل عليه كثيراً من وجوه الإصلاح ، بعد أن حرّم حرب العدوان ، ولم يأذن للمسلمين إلا بقتال من قاتلهم ، لأن الله لا يحب المعتدين [٢] . ولذلك قرر أرنولد ، على لسان جورج سيل مترجم القرآن إلى الانكليزيـة — أن الذين يتخيلون أن دعوة الإسلام انتشرت بحد السيف ينخدعون انخداعاً عظيماً [٣] .

كارولين : أود أن أضيف هنا شيئاً: وهو أن أسلوب الشريعة الإسلامية في تقسيم الغنائم يدعو إلى الإعجاب حقـاً ، فإذا كانت الغنيمة تقسم خمسة أخماس، وإذا كانت أربعة أخماس منها تعطى للغانمين ،

---

(١) Cf. Barazi, Islamisme et Socialisme, p. 52.

(٢) انظر سورة البقرة ، الآيتان ١٩٠ ، ١٩٢ .

(٣) الدعوة إلى الاسلام ٥٤ ، ولمزيد من التفاصيل راجع في آخر كتابنا «النظم الاسلامية» بحث النظم الدفاعية والحربية من صفحة ٤٨٥ إلى ٥٢٥ .

فإن أول ما يصنعه القائد هو إخراج خمس منها يقسمه هو الآخر بين أهل الخمس المذكورين في آية الغنائم من سورة الأنفال .

الاستاذ : تقصدين قوله تعالى : « واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل»[١]. وتقصدين فوق ذلك أن نصيباً من الغنائم يحوّل للمرة الأولى في تاريخ الحروب إلى غير المقاتلين ، من المحتاجين والمحرومين الذين تزيدهم عادةً ضراوةُ الحرب حاجة وحرماناً ، كاليتامى والمساكين وابن السبيل. ولا نعرف قيمة هذه المساهمة الفعلية من قِبل الشريعة الإسلامية في تأمين جانب كبير من نفقات التكافل الاجتماعي إلا إذا قارناها بتقسيم الغنائم الذي كان في بيزنطية قائماً على نظرية التفويض الإلهي[٢] Délégation divine وفي بلاد فارس على نظرية الحق الإلهي المقدس للملوك[٣].

ثم لا تنسي يا كارولين ما ذكرناه سابقاً من أن الغنيمة إذا كانت أرضاً ، وطابت أنفس المحاربين بتركها ، حُوّلت برمتها وقفاً على مصالح المسلمين[٤] . وأراضي العنوة التي استولى عليها المسلمون في الحروب تتحول حكماً بصورة طبيعية في المذهب المالكي وقفاً عاماً للمصلحة الإسلامية العليا ، سواء أطابت أم لم تطب بذلك نفوس المحاربين[٥] .

---

(١) سورة الأنفال ، الآية ٤١ . وانظر في أحكام الغنيمة كلا من كتاب « الأم » للشافعي ٤/٦٤ والأحكام السلطانية (للماوردي) ١٢١ .

(٢) Cf. Ensslin, Byzantium, pp. 268-269.
voir aussi Ure, Justinian and his Age, 183.

(٣) Cf. E. G. Broun, A,Literary History of Persia 1-128.

(٤) الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٣٢ .

(٥) المصدر نفسه ٢٧ وقارن بخراج أبي يوسف ٤٥ .

سمير : والآن ، كيف نفسر مسألة « الركاز » التي طرحتها كارولين ، واستطردنا بسببها إلى الحديث عن مسوغات انتقال الملكية ؟

الاستاذ : الركاز هو ما ركزه الله في الأرض من الثروات المعدنية والغازية والنفطية وما أشبهها ، أو ما دفنه إخواننا البشر قبلنا في باطن الأرض من الكنوز والأموال، لأي سبب من الأسباب[1]. ولقد وقع الاتفاق بين الفقهاء على أن هذه الثروات والكنوز الأرضية التي اكتشفت بطريق المصادفة المحض لا تسلّم كلها لواجدها، لأنه لم يبذل جهداً ولم يوظف مالاً للحصول عليها ، بل يكون جزؤها أو كلها للتكافل الاجتماعي العام . واختلاف الفقهاء في شأنها إنما دار حول مقدار ما يكون منها للدولة ، أو بتعبير آخر حول ما يؤمّم منها . فعلى الرأي القائل بقسمتها خمسة أخماس، وإخراج خمس واحد منها لبيت المال لينفق في مصالح المسلمين ، وتخصيص واجدها بالأخماس الأربعة الباقيات ، فاجتهاد الفقهاء فيه قائم ضمناً على ترغيب المسلمين في اكتشاف ما في الأرض من كنوز وثروات، وتشجيعهم على القيام بعمليات الاكتشاف بمقادير من المكافآت والأعطيات ، استناداً إلى نظائر هذه الآيات: «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه ، وإليه النشور » [2] ، « قل سيروا في الأرض فانظروا ... » [3] ، « وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه » [4] .

---

(١) قارن خراج أبي يوسف ٣٤ بالأحكام السلطانية (للماوردي) ٢٥٤ .

(٢) سورة الملك ، الآية ١٥ .

(٣) سورة العنكبوت ، الآية ٢٠ .

(٤) سورة الجاثية ، الآية ١٣ .

ويلاحظ مع ذلك – في ضوء هذا الرأي الفقهي نفسه – أن كنوز الأرض لا تسلّم كلهـا لواجدها في مسألة الركاز ، لأن أحداً لا يستيقن حتمية اكتشافها ، بينما تصبح الأرض الميتة ملكاً لمن استصلحها في مسألة إحياء الموات ، لأن كل إنسان يقدر على استخراج خيرات الأرض بالزراعة حين يشاء [١] .

لكن المالكية كانوا أقرب إلى استشفاف روح الشريعـة حين قرروا في مسألة الركاز «أن المعادن التي تستخرج من باطن الأرض تكون ملكاً للدولة ، فإذا استخرجها إنسان بإذنها أو بغير إذنها فإنهـا تكون مؤممة ، فلو أن شخصـاً يسير في صحراء ، فحفر يطلب مـاء فوجد ذهباً أو نحاساً أو ماساً فإنه لا يحل له ، بل عليه أن يقدمه للدولة . ولو أن إنساناً في صحراء أراد أن يحفر بئراً يشرب منهـا ، فوجد بترولاً ، فإنه لا يكون له بل لجماعة المسلمين . وإذا أذن ولي الأمر لأحد أن يبحث ، فـإن له أجر العمل ، والثمرة للأمة ... » [٢] .

وهكذا ، بعد أن لاحظنا مع المالكية احتمال القول بمبدإ التأميم في مسألة الركاز ، وبعد الذي ذكرناه عـن أراضي « الحمى » في صورة التمهيد لبعض أشكال التأميم ، وبعد الذي أوضحناه من وسائل التملك الطبيعية المشروعة ، وجميع ما أُلحق بهـا من مسوّغات انتقال الملكية مع تعليل أسبابها ، لن يسعنا أن نتردد

---

(١) قارن بما سبق في فصل « الأرض واستخراج خيراتها » .

(٢) قارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٣٠ .

لحظة واحدة بعد الآن في رفض أسباب التملك غير الطبيعية وغير المشروعة ، ولا سيما التي اكتسبت بطريق الانتظار ، من غير جهد ولا عناء ولا توظيف مال، أو بطريق الغش والاحتيال والاستغلال، وهي محرمة قطعاً بجميع الصور والأشكال ...

كارولين: سوف نبحثها غداً ، فقد استفاض اليوم حديثنا وطال ...

الفصل التاسع

الكسب بطريق الانتظار

الاستاذ: سرعان ما نلاحظ، إذا ألقينا نظرة على الوسائل غير المشروعة لاكتساب الملكية، أنها ليست طبيعية، وأن الجهد الشخصي فيها منعدم، وأنها تخلو من كل عِوَض أو مقابل، وأنها في الأعم الأغلب استغلال من الذين يملكون ولا يعملون لجهود الذين يعملون ولا يملكون، وأنها في جميع الأحوال قائمة أساساً على البطالة والبلادة والجمود النفسي والكسل العقلي والتهرب من تبعات الإنتاج. ويجمع هذه الوسائل كلها ما يسمى في لغة الاقتصاد «الإثراء بطريق الانتظار»، سواء أكان تعاملاً بالربا، أم احتكاراً، أم غشاً واحتيالاً، أم أكلاً لأموال الناس بالباطل، أم غصباً للحقوق، في الإلجاء والإيغار والقبالة والتدليس وأشكال الإقطاع والاستغلال.

سمير: سمعت أن علماء الاقتصاد، إدراكاً منهم لقيم الأشياء المادية، يقررون أن الإثراء بطريق الانتظار يُسلَك في عداد وسائل التملك التي لا مانع منها في نظرهم، مهما يكن من نزعات الاستغلال التي تنافي أدنى حد من التكافل الاجتماعي، وتعارض أبسط مبادىء الأخلاق ... [1]

(١) قارن بكتابنا «معالم الشريعة الاسلامية» ص ٣٤٠.

الاستاذ : فعلاً، تلك هي وجهة نظرهم المستندة إلى الواقع المادي المحض. لكن النظرة الدينية ، ولا سيما الاسلامية ، مهما تُكْبِر العامل الاقتصادي ، ومهما تفسح له من مجال رحيب ، ومهما تفضل الغنى على الفقر والسعة على الضيق، ومهما تعزز مضاعفة الإنتاج في جميع الميادين ، لا يسعها أبداً أن تعترف ولا أن تتسامح بأية صورة من صور الكسب والإثراء بطريق الانتظار ، لأن مؤدّاه – بعبارة شديدة الإيجاز كثيرة الشمول – « أن يُدفع المال إلى الغير لأجل معلوم أو غير معلوم على أن تؤدى في نظير الأجل أموال هي الربا ، وقد منع الإسلام هذا الطريق ، لأنه لا مخاطرة فيه ، إذ أنه كسب لا خسارة فيه، فهو ربح مستمر من غير أي تعرض للخسارة » ...

كارولين : أظن أن من أسباب منع الإسلام لهذا الكسب غير المشروع أنه يشجع على وجود طائفة بليدة من الناس لا تسهم في أي إنتاج، وإنما تكون في حال بطالة، إلا ما تقتضيه متابعة الدائنين، والسير وراءهم ، ورصد الحساب للبسيط والمركّب من الأرباح .

الاستاذ : ومن أسباب منعه أيضاً أنه كسب لا يشترط فيه القيام بأي عمل ، فهو كما قال أرسطو كسب غير طبيعي ، ما دام النقد لا يلد نقداً [1] .

وينبغي لنا أن نعترف بأن التعامل بالربا هو أبرز أشكال التملك التي توهم أن النقد ولد نقداً ، لأن مدلول «الربا» لغة يوحي بمعنى التضخم الذي أشارت إليه الآية صراحة في قوله تعالى : « وما آتيتم من رِباً ليربو في أموال الناس فلا يربو

---

(١) التكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٤٣ .

عند الله » [١] . وذلك هو الربا أضعافاً مضاعفة [٢] ، وهو الربا الجلي الذي كان معروفاً في الجاهلية وحرّمه الإسلام[٣] : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ، واتقوا الله لعلكم تفلحون » [٤] .

ولقد صوّر القرآن أكَلَةَ هذا النوع من الربا بصورة المتخبط المصروع الذي يقوم بحركات عصبية جنونية ، فقال تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا » [٥] .

سمير : كأني بالقرآن في هذه الآية الأخيرة يقول : إن قياسكم الربا على البيع قياس خاطىء كله شذوذ وانحراف ، مصدره ظنكم أن الله يشرع للناس الأحكام وفقاً لأهوائهم وتبعاً لشهواتهم ، ولكن الله أرحم بعباده من أن يُتركوا كالذئاب الكاسرة يأكلون الربا ، ويستغلون حاجة إخوانهم المحرومين ، فقد أحل البيع الذي فيه مصلحة حقيقية عامة شاملة ، وقد حرم الربا الذي هو استغلال واستثمار للضعفاء والمساكين .

والآن ، أصحيح أن الربا المحرم قطعاً بنص القرآن هو ربا النسيئة ؟ وما المراد منه ؟

---

(١) سورة الروم ، الآية ٣٨ .
(٢) انظر تفسير الطبري لدى تأويل قوله تعالى من سورة آل عمران : « لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » .
(٣) ابن القيم ، القياس ، ٢٠٥ .
(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٣٠ .
(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .

الاستاذ : أجل ... هذا صحيح . إنه الربا المحرَّم لذاته بنص القرآن ، والمراد منه أن الرجل يكون له على رجل آخر مال إلى أجل ، فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول له الذي عليه المال : أخّر عني دَينك وأزيدك على مالك ، فيفعلان ذلك . وسمي بربا النسيئة ، لما فيه من التأخير في الدين والزيادة في المال . وفي الحديث الصحيح ما يشعر بأنه هو الربا الحقيقي الجلي الذي لا يشك أحد في تحريمه ، إذ فيه قال النبي : « إنما الربا في النسيئة »[1] هكذا بصيغة الحصر بكل حسم ووضوح !

وابن القيّم يعلق على هذا الحديث قائلا: « ومثل هذا يراد به حصر الكمال ، وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة كما قال (إنما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله : (أولئك هم المؤمنون حقاً) وكقول ابن مسعود : (وإنما العالم الذي يخشى الله) »[2] .

كارولين : سمعتك تكرر عبارة « الربا الجلي » ، فهل يعني ذلك أن في مقابل الربا الجلي « رباً خفياً » ؟ وهل التحريم واحد في كلا النوعين ؟

الاستاذ : الجليّ هو ربا النسيئة ، والخفي هو ربا الفضل ، وهو محرم بأحاديث الآحاد لا بنص القرآن ، والمراد منه بيع الدرهم مثلا بالدرهمين [3] ، ولم يكن تحريمه مقصوداً لذاته ، وإنما حرّم سداً للذرائع ، لئلا يتخذ وسيلة إلى الربا الذي لا يشك فيه [4].

---

(١) الحديث في الصحيحين من رواية ابن عباس عن أسامة بن زيد .
(٢) انظر إعلام الموقعين عن رب العالمين .
(٣) ابن القيم ، القياس ، ٢٠٥ .
(٤) ابن تيمية ، الفتاوى ٣/٢٧٦–٢٧٧ .

وقـــد عرض حجة الإسلام الغزالي لعلة تحريم ربا الفضل فقال : « من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير ، وبهما قوام الدنيا ، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته ... ومـا ُخلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ، ولا لعمرو خاصة ، إذ لا غرض للآحاد في أعيانهما . وإنما ُخلقا لتتداولهما الأيدي فيكونا حاكمَين بين الناس ... فكل من اتخذ من الدراهم والدنانير آنية من ذهب أو فضة فقد كفر النعمة... وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة » (١) .

والمقام هنـــا لا يتسع للخوض في تقسيمات الربا وأشكاله ، ولا للتفرقة الدقيقة بين جليه وخفيه ، ولكن حسبنا أن نرى مع ابن تيمية أن الزيادة في الربا على رأس المال ليست في مقابل عين ولا عمل ، وأنها استغلال لحاجة الفقير المضطر ، وأنها بسبب هذا وذاك من أبشع أنواع الظلم واستثمار جهود الآخرين (٢) .

سمير : والاحتكار ... لماذا ُحرّم في الإسلام ؟ هل هو أيضاً كسب بطريق الانتظار ؟

الاستاذ : طبعاً ، هو كسب بطريق الانتظار ، لأن مؤداه عند الفقهاء ورجال الاقتصاد هو ادخار الحاجات الأساسية والمواد المطلوبة إلى حين الاضطرار إليهـا ، واللجوء إلى شرائها بالسعر المرتفع الذي

---

(١) إحياء علوم الدين (للغزالي) كتاب الشكر .

(٢) انظر ابن تيمية (الاختيارات) ص ٧٥ . وقـــارن بالنسفي (شرح المنار) ١٠٧/٢ وابن القيم (القياس) ص ٢٠٥ .

يفرضه المحتكر على الناس فرضاً ، ويكلفهم بـه مشقة وعَنَتاً ، وهدراً لحرية التجارة ، وتوهيناً لابتكار الصناعة ، وتضييقاً لفرص الارتزاق والانطلاق ، وتحكماً في السوق السوداء [1] . وهو بهذا كله خطيئة لا تغتفر، وإثم لا يطاق. لذلك قال فيه النبي الكريم: « من احتكر فهو خاطىء » [2] أي آثم . ونَدد صلوات الله عليه بمن يغلو في الاحتكار حتى أخرجه من دائرة الدين ، وتبرأ منـه كما تبرأ منه الله : « من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برىء من الله ، وبرىء الله منه » [3] .

كارولين : يخيل إليّ أن الفقهـاء الذين توهموا حصر الاحتكار الآثم في ادخار المواد الغذائية وإخفائها ورفع أسعارها ، قـد استندوا إلى مثل الحديث الأخير الذي خص بالذكر احتكار الطعام، من دون سائر المواد .

الاستاذ : ربمـا استندوا إلى مثل هذا الحديث ، ظناً منهم أن لفظ «الطعام» متى أُطلق انصرف إلى المواد الغذائية الضرورية، ولا سيما القمح والشعير والحنطة التي يصنع منها الرغيف ... وقـد يكون فهمهم سليماً من الزاوية اللغوية ، فقد غلبت دلالة « الطعام » على ما ذكروه ، ولكن كان أولى بهم أن يستنبطوا من الاكتفاء بذكره وحده أهميته البالغة في حيـاة الناس ، لأن احتكار خبز الفقير وإخفاءه وصعوبة الحصول عليه قـد تسبب المجاعة ثم الموت جوعاً ، والأحياء أشد احتياجاً إلى هـذا « الطعام » ، ولكن

---

(١) الخراج (لأبي يوسف) ٢٠٣ .

(٢) رواه مسلم والترمذي وأبو داوود .

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده (رقم الحديث ٤٨٨٠) .

لا دليل من الشرع على أن احتكاره وحده محرم بالذات، بل يدخل معه في مستوى واحد أحياناً الكساء الواقي من البرد والحر، والمسكن المانع من التشرد والضياع، والدواء الشافي من السقام والأوجاع، والمرافق الضرورية في معظم الأحوال [1].

سمير: هل يدخل في باب الاحتكار استيلاء الملاّكين على الأراضي الزراعية بطريق الشراء؟

الاستاذ: نعم، يدخل مثل هذا التصرف في باب الاحتكار، لأن غرض أولئك الملاكين من شراء الأراضي الزراعية يستهدف في المقام الأول منع صغار المزارعين من مغالبتهم في شرائها، وهكذا يتضاعف ما يملكه الأغنياء، ولا تدرك الحسرة إلا الفقراء! [2]

كارولين: أرى أنه كان لزاماً على المحققين من الفقهاء أن يميزوا تمييزاً دقيقاً بين أشكال الاحتكار وحذق التجار، وبين «التسمير» ورفع الأسعار ...

الاستاذ: لقد فعلوا: فعلى رأي كثير من الفقهاء لا بد لتحقق معنى الاحتكار المحرم من ثلاثة شروط:

أولاً: أن يكون ما احتكر من الضروريات فاضلاً عن كفايته وكفاية من يمونهم سنة كاملة، لأن لرب العائلة في الإسلام أن يدخر لأهله قوت سنة من الطعام.

كارولين: شرط معقول جداً ... ما كنت أعرفه قبل هذا. قوت سنة كاملة!.. هذا رائع! والشرط الثاني ماذا كان؟

---

(١) قارن بكتابنا «معالم الشريعة الاسلامية» ٢٤٢.

(٢) قارن بالتكافل الاجتماعي في الاسلام ٦٠.

الاستاذ : الشرط الثاني أن يستغل المحتكر حاجة الناس إلى الأشياء ، ويتربص بهم أزمات الغلاء ، وانعكاساتها على الأقاليم المجاورة ، ليبيع بأفحش الأثمان كيف يشاء .

كارولين : وهذا أيضاً رائع ! هيه ... وما الشرط الثالث بعد ذلك ؟

الاستاذ : الشرط الثالث الأخير أن يوقّت المحتكِر عملية الاحتكار في الظروف التي تمس خلالها حاجة الناس إلى المواد والسلع والضروريات [١] .

سمير : والتفرقة بين «التسعير» ورفع الأسعار ، هل كانت واضحة هي الأخرى في منطق الفقهاء ؟

الاستاذ : نعم ، واضحة في منطقهم ، لكنها عندهم من قضايا الخلاف ، فقد ربط بعضهم الاحتكار « بالتسعير » بين محرم له ومبيح ، وبين ملزم للدولة به ومانع لها من التدخل فيه : أما أبو حنيفة وأصحابه فغلظوا تحريمه ، استناداً إلى قول النبي صلوات الله عليه: « لا تسعّروا ، فإن المسعّر هو الله » [٢] ، وقوله أيضاً : « دعوا خلق الله يكسب بعضهم من بعض »[٣]. وحجتهم في ذلك أن التسعير يؤدي إلى اختفاء البضائع وتسربها إلى السوق السوداء ، ولا نتيجة لذلك إلا حرمان الفقراء بسبب ارتفاع الأسعار [٤] .

كارولين : أفهم من هذا أن هؤلاء الفقهاء يرفضون تدخل الدولة في تحديد الأسعار ، مثلما رفضوا التسعير من قِبل الأفراد .

---

(١) التكافل الاجتماعي (الفقرة الأخيرة من الصفحة ذاتها) .
(٢) الكامل (للمبرد) ٣٢/١ .
(٣) خراج أبي يوسف ٧٥ .
(٤) الحسبة في الاسلام (لابن تيمية) ٢٩ .

الاستاذ : رفضوا تدخل الدولة بشكل خاص ، لأن الدولة – كما يقول ابن خلدون بلسانهم [1] – ليست « تاجرة » ولا يمكن أن تحل محل التجار، ولأن تدخلها في تحديد الأسعار، يلحق باقتصادها وبرعاياها كثيراً من الأضرار... ولو أن الحاكم المسلم قارن بين الأرباح القليلة التي قد يجنيها من الصفقات التجارية والزراعية، وبين ما يجبيه من الضرائب والصدقات ، لوجد ما كسبه للدولة نزراً يسيراً ، بل لم يكن شيئاً مذكوراً [2] .

سمير : والفريق الآخر من الفقهاء، علامَ استندوا في إباحة «التسعير» ؟

الاستاذ : الفقهاء الآخرون وجدوا في هـذا « التسعير » – بشرط تأمين الجلب والاستيراد – أفضل علاج للتخفيف من ويلات الاحتكار ، لأن تحديد الأثمان لا يظلم المالك ولا يرهق المحتاج، ولأن المستهلك يشتري حينئذ الضروريات بأسعار لا تجاوز الاعتدال. وعدّه هؤلاء تدبيراً «مؤقتاً» يراعي به الحاكم المسلم مقتضيات الظروف والأحوال.

لذلك رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، في تطبيقه العملي لقاعدة الإسلام « أن لا كسب بلا جهد ، ولا جهد بلا جزاء » ، يقابل بين «الجلب» و «الاحتكار» ، فيقول: «الجالب مرزوق، والمحتكر خاطىء » [3] ، مشيراً بذلك إلى أن ثمرة الجلب هي الحصول على الكسب بالسعي والعمل والعناء ، وأن ثمرة الاحتكار هي الوصول إلى الثراء ، من طريق الانتظار، بل من طريق الضرر والضرار .

---

(١) مقدمة ابن خلدون . وقارن بالترجمة الفرنسية ٢/٩٦ – ٩٧ .

(٢) هذا جوهر فكرة ابن خلدون ، وقد تصرفنا في التعبير اللفظي تصرفاً يسيراً .

(٣) سبق الاستشهاد بهذا الحديث لدى الكلام على التجارة ، وهو بألفاظ متقاربة في سنن الترمذي وأبي داوود .

كارولين : لكن حيل الإقطاعيين الكبار، للحصول على مزيد من الملكية بطريق الانتظار ، وإن لم تدخل بحسب الظاهر في نطاق السرقة والاغتصاب ، كانت أدهى ضروب الابتزاز ، وأدلها على المكر والخداع ، واستغلال النفوذ والجاه للعبث بحقوق الضعفاء .

الاستاذ : من المؤسف أن هذا صحيح ، وقد صدق في الماضي أكثر ما صدق على عهد بني أميــة في ظواهر الإلجاء والإيغار والقبالة والضمان .

سمير : وما يزال هذا يصدق على عصرنا ويحصل فيه ، وإن تغايرت التسميات والأشكال .

الاستاذ : نعم ، ولا سيما عندمـا تتحالف الرجعية الفكرية والسياسية مع رجال الإقطاع والاستغلال . لكن ... من الزاوية التاريخية ، يبدو أن القطائع في العهـد الأموي تنوعت وتكاثرت ، فأمست الأراضي الزراعيـــة ملكاً أو كالملك لبعض العائلات والأشخاص بعد أن كانت من قبل – كما تقضي بذلك روح الشريعة – ملكاً للدولة أيام الفتوح. ويبدو أن كل قوم آثروا أن يحتفظوا بما يليهم من القطائع لأنفسهم[1]، على أثر احتراق الديوان في فتنة ابن الأشعث عام الجماجم .

ومنذ ذلك الحين ، بدأ نفر من أصحاب النفوذ يمارسون ألواناً من الضغط على الفلاحين والمزارعين ، ولا سيما عند جباية الخراج ، مخالفين بذلك أحكام الشريعة الغراء التي بلغ من عنايتها بالزراعة والفلاحة أنها لم تتعرض للفلاحين بشيء من الضرائب، فهذا أبو بكر عندما وجّه خـــالد بن الوليد إلى فتح العراق يوصيه بالا" يأخذ

(١) انظر الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٨٣ .

من الفلاحين والزرّاع أي شيء من المال ، بل يقرّ الذين لم يحاربوا منهم على أرضهم ويكفل حمايتهم [1].

ومع ذلك ، طفق أصحاب الجاه والنفوذ في العهد الأموي يضطرون الفلاحين إلى الإلجاء [2] : وهو كتابة الرجل أرضه باسم أمير قوي يلجأ إليه ويحتمي به . وحينئذ يقوم صاحب النفوذ بدفع الخراج، ويتولى ما يتعلق بالأرض الزراعية من الناحية المالية، حتى تصير في الغالب إليه ، ويمسي مالكها الوحيد [3].

كارولين : يبدو لي أن نظام الحماية الذي كان معروفاً في بلاد فارس والروم باسم Patronage أو Autopragia شبيه بنظام الإلجاء في العهد الأموي إلى حد بعيد [4] .

الاستاذ : شبيه به جداً، وذلك ما حمل بعض الدارسين على عقد مقارنة بين النظامين [4] . وشبيه أيضاً بهذا الإلجاء ما سموه بالإيغار : وهو أن يوغر السلطان الرجل أرضاً ، ويعطيه إياها ويعفيه من تأدية خراجها ، فلا يلاحقه بضريبتها العمال والجباة [5] .

ومارسَ أصحاب الجاه والسلطان ما سمي بالقبالة التي سلكها الفقهاء في باب الكفالة والضمان . والمراد منها أن يجعل الرجل

---

(١) قارن تاريخ الطبري ٤/٧ بالكامل (لابن الأثير) ١٤٨/٢ .

(٢) مادة (لجأ) في القاموس المحيط (للفيروزابادي) .

(٣) انظر على سبيل المثال في فتوح البلدان (للبلاذري) ص ٣٢٧ كيف صارت المراغة لمروان بن محمد ، عن طريق الإلجاء ، وفي المصدر نفسه ص ٣٠٢ كيف صارت القرى الكثيرة في أراضي البطائح لمسلمة بن عبد الملك .

(٤) انظر الخراج والنظم المالية (للدكتور محمد ضياء الدين الريس) ٢٦٨ .

(٥) انظر مادة (وغر) في القاموس المحيط .

لنفسه قبيلاً أو كفيلاً يحصّل باسمه الخراج ويأخذه لنفسه لقاء أجر معلوم يدفعه إليه. وفي شأنها كتب أبو يوسف لأمير المؤمنين يقول: « ... ورأيت ألا تَتَقَبَّل شيئاً من السواد ولا غير السواد في البلاد، فإن المتقبّل إذا كان في قبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج، وحمل عليهم ما لا يجب عليهم، وظلمهم ... وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية. والمتقبّل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته ... »[1]. وعن هذه القبالة قال عبد الله بن عمر: « ذلك الربا العجلان »[2]!

سمير: إزاء هذه القيود التي وضعت على نظائر تلك الأساليب الملتوية في كسب الملكية بأي ثمن ومن أي طريق، لا يسع الباحث المنصف — ولو كان غير مسلم — إلا المبادرة لإظهار إعجابه بانسجام القيم الخلقية مع القيم المادية الاقتصادية في شريعة الإسلام.

الاستاذ. هذا أمر طبيعي جداً، ولا سيما إذا كان الباحث قادراً على تقصي حِكَم التشريع في تحريم الإسلام تنمية المال، بطريق الغش والاحتيال. قال النبي الكريم: «من غش فليس منا»[3]. وأكثر ما يكون الغش في البيع والشراء، حين يغش البائع في السلعة والشاري في العملة، أو يكتم البائع ما في سلعته من عيب[4]، أو يحاول أن يبيع حيواناً قبل مولده، أو متاعاً قبل وصوله إلى السوق[5].

---

(١) خراج أبي يوسف ١٠٥.
(٢) انظر أحكام أهل الذمة (لابن القيم) بتحقيقنا ١/١٠٨.
(٣) رواه أصحاب السنن، وهو حديث مشهور. وفي رواية: «من غشنا».
(٤) ابن تيمية، الفتاوى ٣/١٢٠.
(٥) ابن تيمية، الحسبة في الاسلام، ص ١١ وما بعدها.

كارولين : لا شك أن الدولة تدخلت هنا لمنع الغش والاحتيال .

الاستاذ : من طريق رجال الحسبة أو الاحتساب ، تدخلت الدولة هنا لقمع الأساليب الملتوية التي يلجأ إليهـا بعض البائعين والتجار ، ترويجاً لبضائعهم ، وتمويهاً على الناس ، وتهرباً من أحكام الشرع الحنيف [١] .

ولئن حرّم الغش وُقمـع ، فتحريم النهب والسلب والغصب والسرقة والابتزاز كان أولى بالشرع وأجدر . وحد السرقة في الإسلام معروف : قطع يمين السارق ، كما ورد في صريح القرآن : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ، نكالاً من الله » [٢] . لكن إقامة الحد مشروطة بتحقيق أمرين : أحدهما أن يبلغ الشيء المسروق نصاباً معيناً ، حتى يكون ذا قيمة ، والآخر أن يكون في «حرز» لا مهملاً ولا سائباً[٣]. فإن لم يتحقق هذان الشرطان عوقب السارق « تعزيزاً » ، وُترك للحاكم أو من يمثله تحديد العقوبة رعاية للمصلحة وتوافقاً مع الأعراف والبيئات [٤] .

وإنما تشدّد الإسلام في عقوبة السارق ، لأن السرقة قذارة في الضمير ، وفساد في الوجدان ، وعدوان على الإنسان .

---

(١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ٤٧ .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٣٨ .

(٣) القياس (لابن القيم) ١٠٦ – ١٠٧ .

(٤) السياسة الشرعية (لابن تيمية) ٤٧ .

سمير : إن أمة تهتدي بهذا الهدي الرباني، وتلتزم في سبيل تحقيق العدل بكل هـذه التبعات الثقال ، وتتجنب الإفراط والتفريط وتسلك منهاج الاعتدال ، وتقرن النظريات بالتطبيق والأقوال بالأفعال ، ينبغي لها وحدها أن تكون خير أُمة أُخرجت للناس .

الاستاذ : دعنـــا إذاً في ندوتنا التالية نتحدث عن هذه الأمة وعن خصائصها وشخصيتها الفذة المتفردة بين شعوب العـالم في القديم والحديث .

الفصل العاشر

خير أمة أخرجت للناس

الاستاذ : ردد علماء الاجتماع بالأمس، ولا يزالون يرددون حتى يوم الناس هذا ، أن الأمة ليست مجرد رابطة جنسية أو عرقية ، ولا مجرد دولة ذات مؤسسات وأركان. وإنما هي «أمة» بفضل إيمان أعضائها المنتمين إليها ، والمكونين لبنيتها ، إيماناً عميقاً نابعاً من ذات صدورهم ، ومن مشاعرهم وأحاسيسهم المشتركة ، بأنها فعلاً أمة واحدة لها شخصيتها ، وخصائصها ، وأصالتها ، التي بها تنفرد عن سائر الأمم في القديم والحديث[1] .

ومن الواضح أن الإسلام ، في الصيغ التي اقترحها لمقومات الأمة ومكونات شخصيتها ، يلتقي التقاء تاماً مع هذا المنطق الاجتماعي السليم . بيد أن الإسلام ، بوصفه ديناً يستند إلى الوحي الرباني ، هو الذي حدد « لأمته » منهاجها ، ورسم لها ملامحها ، ورسخ بين جميع أفرادها المنتمين إليها إرادة العيش المشترك ، لتمكينها من السعي المتواصل الدؤوب لتأدية رسالتها في نشر السلام وتحقيق العدل بين البشر أجمعين .

---

(١) Dary, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, 139.

سمير : أتعني بهذا أن عنصر «الدين الواحد» أو «المعتقد الواحد» ليس مقوماً عابراً من مقومات البنية الاجتماعية «للأمة» في الإسلام ؟

الاستاذ : ذلك بالضبط ما أعنيه : ففي هـذا المنطق الاجتماعي الفعلي الواحد ، القـائم على الوحدة الكلية الكبرى في العقيدة والشريعة والنظام ، يبرز مفهوم «الأمة» الصريح في الإسلام .

ولعل غير المسلمين من الباحثين المنصفين — ولا سيما المستشرقين — ينافسون اليوم أتباع هذا الدين في تأكيد هذه الحقيقة بعبارات مهما تتنوع ترتد إلى الروح الاجتماعي الذي يهيمن على التعاليم الإسلامية كلها في كل شأن من شؤون الحيـاة والأحياء ، والذي ينسق بين الروحيات والزمنيات، وبين العبادات والمعاملات : فمنهم من يقول: إن الإسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام[1] ، ومنهم من يجزم من غير تفصيل بأن الإسلام ليس ديناً فحسب، أو أنه —بعبارة أخرى— أكثر من دين[2] ، وأقربهم إلى استشفاف روح الإسلام الحنيف من يصرح كما صرح لويس غرديه Louis Gardet باقتناع وإعجاب: « بأن الإسلام دين في الدرجة الأولى ، ولكنه أيضـاً في تعاليمه الأساسية أمة ذات أصالة يحدد دينُها لكل عضو فيهـا ولجميع أعضائها على السواء شروط الحيـاة وقواعدها : فالحياة العائلية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والدينيـة الخالصة ، والمصلحة العاجلة في هذه الحياة الدنيا ، والنعيم المقيم لكل مؤمن بالحياة الآخرة ،

---

(١) Cf. Arnold, The Caliphate, 198.

(٢) Schacht, Encyclopaedia of Social Scienses, VIII, p.333

كل ذلك مرسوم في وحدة كلية كبرى يهيمن عليها الإسلام، ويمنعها من التجزئة والانقسام »! [1]

كارولين : إني أستنتج من هذا الكلام أن الأمة التي كوّنها الإسلام ذات شخصية فذة، وملامح أصيلة، وخصائص فريدة، وأنها بتعبير آخر «أكثر من أمة» كما وُصف الدين الذي تعتنقه بأنه «أكثر من دين»، وأكاد بسبب هذا كله أسميها « أمة الأمم» أو « الأمة الوسط بين الأمم»، لأنها لا تضخم الجانب التعبدي على حساب الجانب المادي، ولا المادي على حساب التعبدي، بل تطلق جميع طاقاتها الفردية والاجتماعية، والروحية والاقتصادية، والفنية والعلمية، من دون إفراط ولا تفريط. هل لي أن أصف الأمة الإسلامية بمثل هذا الوصف الفذ الفريد؟

الاستاذ : إن لكِ أن تخلعي عليها كل هذه الأوصاف إذا شئتِ، ولا سيما حين تعرفين أن القرآن وصفها هكذا مثلك يا كارولين. قال تعالى: « وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً، لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيداً » [2]. ولكن يخيل إليّ أن من الخير لنا — قبل أن يذهب بنا الاستطراد بعيداً — أن نستهل بحث اليوم بالمقدمات الطبيعية قبل أن نستخلص النتائج النهائية في صيغة عاطفية أو وجدانية. يجدر بنا مثلاً — وقد وجدنا لفظ «أمة» يتردد في مواضع كثيرة من القرآن — أن نتقصى مدلوله الحقيقي، وأن نتابع الأطوار التي مرّ بها في ضوء التحليل اللغوي

(١) Louis Gardet, Principes et limites de la Communauté musulmane, 120 Cf. Economie et Humanisme, No 2 année 1942.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

والتاريخي ، لعلنا نميط اللثام عن اختيار القرآن له لوصف مجتمعه المثالي بكل خصائصه ومزاياه ...

سمير : أعتقد أنه مأخوذ من الأصل العبري القديم «أمّا Ummâ»[1]...

كارولين : بل من الأصل الآرامي «أمّيثا Ummethâ» [2].

الاستاذ : لا هــذا ولا ذاك ، فهو بلا ريب مشتق من الأصل العربي الخالص (أمّ) ، لكن دلالته تطورت وتنوعت كثيراً . ومظاهر هذا التنوع واضحة في القرآن نفسه . ولئن كان لفظ «أمة» أحياناً يعني « جماعة من النــاس » [3] ، فإنه في مواضع أخرى يدل على معنيين آخرين طريفين : أحدهمــا مدة أو مجموعة من الزمن [4] ، والآخر يصف إبراهيم الخليل وهو فرد بما يوصف به جمع أو مجموعة من الناس[5]، إشادة بشيخ الأنبياء الذي جمع الله في نفسه ما تفرّق في نفوس جماعة من العظماء . وهكذا انطوى لفظ « أمة » على مدلول الجماعة والمجموعة حيثما ذُكر في القرآن . ومن هنا كان يسيراً أن يتحول الإسلام بهذا المعنى اللغوي العام إلى مفهوم ديني اجتماعي

---

(١) Encyclopédie de l'Islam, IV, p. 1069.

(٢) V. Massignon, Revue des Etudes Islamiques, année 1946, p. 150.

(٣) مثال ذلك قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير » آل عمران ١٠٤ ، وقوله : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق » الأعراف ١٥٩ ، وقوله : « وإذ قالت أمة منهم » الأعراف أيضاً ١٦٤ ، وقوله : « أن تكون أمة هي أربى من أمة » الإسراء ٩٣ ، وقوله : « ولمــا ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون » القصص ٢٣ . وهكذا ...

(٤) سورة يوسف ، الآية ٤٥ « وادكر بعد أمة » .

(٥) سورة النحل ، الآية ١٢٠ « إن إبراهيم كان أمة » .

شديد الخصوصية، قاصداً به جماعة من المؤمنين الذين التزموا بميثاق الله ، وصدّقوا نبوة رسول الله ، وسلّموا بكتاب الله تسليماً [1].

كارولين : تبعاً لهذا التفسير ، يستطيع اليهود والنصارى أن يكوّنوا لأنفسهم «أمة» من داخل مجتمعاتهم، وفي مناخهم الروحي الخاص[2]، فليس لقب «الأمة» محتكراً للمسلمين ، ولا وقفاً عليهم ...

الاستاذ : طبعاً يستطيعون ذلك ، ولكن لقب « الأمــة » متى سُبق بلام العهد انصرف إلى جماعة المسلمين ، كأنه بات علـَماً عليهم . وقد جرى الاستعمال بهذا ، وإن لم يرد أبداً لفظ «الأمة» معرّفاً بتلك اللام في أي موضع من القرآن .

سمير : إني منذ الآن أرى الغاية التي ترمي إليها : إنك تريد أن تؤكد أن الله اصطفى الأمة الإسلامية على جميع الأمم ، لتحقق إرادته، وتنفـّذ مشيئته ، وتجعل كلمته في الأرض هي العليا [3] . إن أمة الإسلام هي في الوقت نفسه أمة الله ، لأنهــا أمة الخير والحق والسلام .

---

(١) من ذلك في سورة البقرة « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » الآية ١٢٨ — « تلك أمة قد خلت » الآيتان ١٣٤ — و ١٤١ — « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » الآية ١٤٣ — « كان الناس أمة واحدة » الآية ٢١٣ .

وفي سورة آل عمران «كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ١١٠ .

وفي سورة الأعراف « ولكل أمة أجل » الآية ٣٤ — « كلما دخلت أمة لعنت أختها » ٣٨ .

وفي سورة يونس « ومـــا كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا » الآية ١٩ . وهكذا ...

(٢) سورةالبقرة، الآيتان ١٣٤ ، ١٤١ ، وسورةآل عمران، الآية ١١٣ ، وسورةالنساء ، الآية ٦٩ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ . وانظر مجموعة الرسائل والمسائل (لابن تيمية) ١/١٥٤ .

الاستاذ : ليست «أمة الله» بمعنى أنها شعب الله المختار كما يقول اليهود[1]، لأن الله لا يحابي أمة على أمة ، ولا شعباً على آخر، وإنما تكون « أمة الله » بمقدار قربها من الله ، وابتغائها رضاه ، فما تتفاضل الأمم والشعوب إلا بتقواه: «يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » [2] .

كارولين : من العسير إذاً أن نعقد مقارنة بين هذه «الأمة» وأمم أخرى شابهتها من بعض الوجوه عبر القرون والأجيال . وقد يكون في وسعنا أن نقول : ليس التشابه المفترض ههنا للوهلة الأولى نظرياً فقط ، بل هو من قبيل الأوهام التي لا تمت إلى الواقع بصلة . ومع ذلك ، يطيب لي أن أتساءل مجرد تساؤل : أما من سبيل ، ولو في زاوية ضيقة جداً ، لالتماس بعض التشابه بين الأمة و «الجمهورية الثيوقراطية التعاقدية» التي ظل « الانكليز المستقلون» في القرن الثامن عشر « يحلمون بها » دهراً طويلاً ؟

الاستاذ لا سبيل أبداً لإجراء هذه المقارنة : لأن قيام هذه «الجمهورية» على مفهوم «التعاقد» في صورة ميثاق يلتزم به الأفراد فيما بينهم ، وفي صورة ميثاق آخر بين الله والشعب، لا ينشىء بحد ذاته معادلة حقيقية لالتزام « الأمة » بميثاق الله تبعاً للمفهوم الإسلامي الشديد الخصوصية الذي لم يكن ثيوقراطياً ولا إكليركياً ولا كنَسياً ، بل كان اجتماعياً في خدمة الشؤون « الزمنية» بقدر ما كان دينياً خالصاً معزّزاً للقيم الروحية .

---

(١) Bertran, Les Arabes, p. 33.

(٢) سورة الحجرات ، الآية ١٣ .

(٣) Gardet, op. cit, 208

ومن المعلوم أن تلك «الجمهورية الثيوقراطية التعاقدية» – كما تنبىء عنها تسميتها – تنطلق حتى في فكرتها التعاقدية من مجمع كنسي أو إكليركي محض، بينما تنطلق «الأمة» من إحساسها العميق بتساوي البشر جميعاً أمـــام الله ، وتأبى الاعتراف بأي وسيط بين الله والناس ... [1]

سمير : على هذا الأساس، يرتسم الحد الفاصل بين الأمة الإسلامية وسائر الأمم ، في مدى تمسك هـذه الأمة بمعنى التوحيد خالصاً من كل شائبة، نابعاً من مصطلحات القرآن التي تصف حقيقة الألوهية وصفاً حياً دقيقاً شديد الإيحاء ...

الاستاذ : هـذا صحيح ، فمن خلال تلك المصطلحات القرآنية المصوّرة لحقيقة الألوهية نرى بوضوح ارتداد الكينونة الإنسانية إلى المصدر الأوحد، الله رب العالمين، الذي يخاطبها في أشواقها كلها ، ويجيبها عن أسئلتها كلها ، ويمنحها تصوراتها الإيجابية الفعلية للعبادة : غاية الوجود الإنساني الكبير: «وما خلقتُ الجن والإنس إلا ليعبدونِ . ما أُريد منهم من رزق ، وما أريد أن يُطعِمونِ . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين » [2] .

وأقل ما يعنيه هذا التصوير الحي لعقيدة التوحيد رفض كل شريك ووسيط ، وردّ كل مـا في الوجود إلى مشيئة الله وحده نشأة وتحولاً وامتداداً وتطوراً: فالله هو «الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هـدى » [3] ، « وخلق كل شيء فقدّره تقديراً » [4] ،

---

(١) Id., ibid., 210.
(٢) سورة الذاريات ، الآيات ٥٦–٥٨ .
(٣) سورة طه ، الآية ٥٠ .
(٤) سورة الفرقان ، الآية ٢ .

« وكل شيء عنده بمقدار »[1] .

كارولين لا يرتاب باحث منصف في أن عقيدة التوحيد خالصة في الإسلام من كل شائبة، ولكن أديان التوحيد، كاليهودية والنصرانية، تشابه الإسلام في هذه القضية إلى حد بعيد، ما دامت تؤمن بالله الأحد، وتردّ كل الكائنات إلى علمه وإرادته وحكمته. وفي ظني أن ما أصاب عقيدة التوحيد من تشويه أو تحريف لا بد أن يكون من شروح الأتباع من العلماء والأحبار، وأن لا يد فيه للأنبياء والمرسلين[2] .

الاستاذ : صدقتِ، صدقتِ ... والإسلام نفسه يصرح بأنه لا يفرق بين أحد من الأنبياء، وبأنهم جميعاً يبلّغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله، وأن أتباعهم يؤلفون أمة واحدة تسلم وجهها إلى الله[3]، كما قال تعالى مخاطباً جميع النبيين: «يا أيها الرسل كلوا من الطيبات، واعملوا صالحاً، إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاتقونِ »[4]، وكما قال تعالى مخاطباً أمة الإسلام بعد ذكر خلاصة من قصص الأنبياء: «إن هذه أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدونِ »[5] .

ولكن، برغم هذا التشابه بين أديان الوحي في أصل عقيدة التوحيد، وفيما أدت إليه هذه العقيدة من معاني التراحم والتعاون

---

(١) سورة الرعد، الآية ٨ .
(٢) الوحي المحمدي (للسيد محمد رشيد رضا) ١٥٢ .
(٣) قارن بالرسالة الكبرى (لابن تيمية) ٣/٣٣٤ في الكلام على الفطرة .
(٤) سورة المؤمنون، الآيتان ٥١—٥٢ .
(٥) سورة الأنبياء، الآية ٩٢ .

والتكافل ، انفرد الإسلام من بينها باتخاذه عقيدة التوحيد أساساً لكل مـا صاغه للأمة من تشريعات واضحة ، وحدود صريحة ، وقوانين نافذة ، تعادلت فيها الحقوق والواجبات ، وتساوى فيهـا الجهد والجزاء، وكفلت فيها ضمانات المعيشة المادية، وضمانات العدالة القانونية ، وتكاملت فيها عناصر البقاء والاستمرار .

سمير : بعد كفالة هذه الضمانات كلها لبقاء الأمة واستمرارها ، كيف تفسر اليوم نكستها في بعض المجالات والميادين ؟

الاستاذ . أكتفي الآن بجواب خاطف مستلهم من القرآن: « ولكل أمة أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »[1].
أما الجواب الشافي ففي حلقة الغد ...

(١) سورة الأعراف ، الآيه ٣٤ .

الفصل الحادي عشر

لكل أمة أجل

الاستاذ : « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة» [1] ، « كل نفس ذائقة الموت » [2] ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» [3] : بهذه الحقيقة الدينية نطق القرآن، مؤكداً أن الموت نهاية كل حي ، وأنه أمر واقع ، ما له من دافع !

ولئن كان ظاهر هذه النصوص يتناول الأفراد من الأحياء ، ففي القرآن آيات تصرح بموت الجماعات كما يموت الأفراد، وأوضحها آيتان متشابهتان، إحداهما قوله تعالى: «ما تَسبِقُ من أمة أجلها وما يستأخرون » [4] ، والأخرى قوله تعالى : « ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [5] .

---

(١) سورة النساء ، الآية ٧٨ .
(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٨٥ .
(٣) سورة الرحمن ، الآيتان ٢٦ و ٢٧ .
(٤) سورة الحجر ، الآية ٥ .
(٥) سورة الأعراف ، الآية ٣٣ .

ولقد اشتملت صيغة التعبير في الآيتين الأخيرتين على موضوعين بارزين من موضوعات علم الاجتماع ، وهما حتمية موت المجتمعات إذا انتهى دورها ، وجاء أجلها ، وما تتضمنه هذه الحتمية من نواميس الكون المطّردة وسننه الجارية ، التي لا تتبدل ولا تتحول ولا تتخلف متى توافرت عواملها وأسبابها ، حتى ليوشك البشر أن يجزموا ، كلما شهدوا جريان أحكامها وحصول نتائجها ، بأن هذا كله ناشىء من تصرف الله بالكون وربطه فيه نهاية الأشياء والأحداث ببدايتها [1] : « سنّة الله في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنّة الله تبديلا » [2] ، « قد خلت من قبلكم سنن ، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » [3] .

كارولين : لا ريب في أن حتمية موت الجماعات من الموضوعات البارزة في علم الاجتماع . أما الربط بين اطّراد النواميس الاجتماعية وتصرف الله في الكون والإنسان ، والحياة والموت ، والبداية والنهاية ، فشأن ديني خالص لا أحسب علماء الاجتماع يتقبلونه بيسر وبساطة . إن المراد بحتمية موت الجماعات – كما أتصورها – أن الأسباب الفعلية الحقيقية التي من شأنها أن تؤدي إلى زوال مجتمع ما ينشأ عنها بمجرد توافرها موت حقيقي لذلك المجتمع ، فلا موضع حينئذ للمصادفات ، ولا مكان أيضاً للخرافات والأوهام ، ولا جدوى من النحيب والبكاء على ما فات ولا على ما مات !

الاستاذ : أحسنتِ ... أحسنتِ يا كارولين . إن تصورك لحتمية الموت «المجتمعي» – أي موت الجماعات – صحيح ودقيق . إنه لا مكان

---

(١) قارن بتفسير المنار ٨/٤٠١–٤٠٩ .
(٢) سورة الأحزاب ، الآية ٦٢ .
(٣) سورة آل عمران ، الآية ١٢٧ .

للمصادفات ولا للأوهام في هذا الموضوع الاجتماعي العلمي من قريب ولا بعيد . إن أي مجتمع تتوافر فيه أسباب الهلاك ودواعيه لا بد أن يموت، ولا ينفعه وهو يموت بكاء الناحبين، ولا يرد عنه هجمة الموت عويل المفجوعين، وذلك ما حرص القرآن على تبيانه في مثل هذه الآيات: «كم تركوا من جنات وعيون . وزروع ومقام كريم. ونعمة كانوا فيها فاكهين. كذلك وأورثناها قوماً آخرين. فما بكت عليهم السماء والأرض ، وما كانوا مُنظَرين »[1] .

وهكذا تلاحظين أن التعبير القرآني عن « الحتمية » لدى موت المجتمعات يقارب — إن لم نقل يرادف — الصياغة المادية العلمية لتلك «الحتمية» من زاوية علم الاجتماع في أحد بحوثه المتعلقة بتماسك المجتمعات ثم تفككها ، أو حياتها ثم موتها . وكان من المستحسن ألا تستغربي — فضلاً على أن ترفضي — ذلك الربط بين التعبير الاجتماعي المحض والصياغة الدينية المرادفة له والملتقية معه في كتاب من كتب الوحي ، له أسلوبه الخاص في التعبير والتصوير .

من أجل هذا أجدني مضطراً إلى تذكيرك مرة أخرى بتركيز القرآن على النواميس الكونية والسنن الطبيعية في قضايا الموت والحياة ، فلا حياة الأفراد كحياة الأمم تمضي جزافاً كالفلتات العابرات ، ولا هلاك الأمم حين تموت كالأفراد نتيجة للمصادفات ، وإنما يرتدّ هذا وذاك إلى الوقائع التي تتعاقب في سلسلة متصلة الحلقات ، ثم يترتب على تعاقبها طول الآجال، أو سرعة الزوال . حتى الأنظمة القائمة، والأعراف السائدة، والتقاليد المهيمنة ، لا تؤثر هنا إيجاباً ولا تنعكس سلباً بأية حال .

---

(١) سورة الدخان ، الآيات ٢٦ إلى ٣٠ .

سمير : أكاد أستنتج مما سلف أن الإسلام ، لدى مواجهة حياة الأمم وموتها ، وبصورة خاصة لدى مواجهته موتها ، لم يفته التنبيه إلى عدد من الوقائع التي تعرّض الأمم للهلاك والدمار ، ولم تشق عليه حتى مع الأمة التي تنتمي إليه أن يفترض ، مجرد افتراض ، إمكان تعرضها لصروف الدهر وتقلبات الحدثان التي قد توهن كيانها ، وتضعف شخصيتها ، وتسرع بها إلى الخراب والانحدار .

الاستاذ . استنتاج لا بأس به... فالإسلام قد عرض لهذه القضية بالذات، راصداً من خلال نصوصه حوافظ البقاء وعوامل الاضمحلال ، غير واقـع في شيء من ذلك تحت ضغط الظروف والأحوال . وإذا أصرت جمهرة الملل وفلسفات الأخلاق على أن تتحمل الأنظمة السياسية والاجتماعية وحدهـا تبعات الانحطاط وأوزار الهلاك ، انفرد الإسلام من بينها بتفسيره لهذه الظواهر الاجتماعية كلها في ضوء الوقائع والأرقام ، ولم يأذن لأتبـاعه بالاستسلام في نظائرها إلى التخرصات والأوهام ، ولو كانوا من الدهماء والعوام ، ليهديهم إلى علميـة النظرة ، ويعلمهم واقعية التفكير ، ويجنبهم مزالق الخرافات والأساطير !

كارولين : إذا كانت هذه حقيقة التصور الإسلامي في مثل هذا الموضوع الاجتماعي الخطير، فذلك أمر يدعو حقاً إلى الإعجاب. وعلى هذا، ليس ضرورياً أن يدمر الأمم والشعوب ما ارتكبته من الأخطاء، أو ارتكست فيه من الكفر والضلال، ولا أن يحفظ كيانها ويصون بقاءها ما قدمته من جلائل الأعمال ، أو انغمرت فيه من أجواء الهدى والإيمان .

الاستاذ : من الواضح أنكِ الآن فهمتِ تماماً مـا أعنيه . ولن تزيده الشواهد والوقائع إلا ظهوراً وانكشافاً : ففي مواطن كثيرة في القرآن على سبيل المثال وصف مزدوج الصيغة لقوم فرعون وقوم عاد وثمود ، ينصبّ تارة على حضارتهم العريقة ، وتارة أخرى على طغيانهم في البـلاد ، وإكثارهم فيها الفساد ومع أن الله لهم بالمرصاد، قضت سنته في خلقه بأن يمد في آجالهم عدداً من القرون والأجيـال ، وألا يحاسبهم فوراً على مـا ارتكبوه من المفاسد والأخطاء، بل تركهم يمضون إلى غايتهم حتى يدركوا أجلهم المحتوم، مصداقاً لقوله تعالى: « ألم تر كيف فعل ربُّك بعاد . إرَمَ ذاتِ العماد . التي لم يخلق مثلهـا في البلاد . وثمود الذين جابوا الصخر بالواد . وفرعون ذي الأوتاد . الذين طغوا في البـلاد . فأكثروا فيهـا الفساد . فصبّ عليهم ربك سوط عذاب . إن ربك لبالمرصاد » ! [1]

لقد كان لهم أجلهم ، ولمـا جـاء أجلهم لم يستأخروه ساعة ولم يستقدموه ...

وفي المقابل ، نتلو في القرآن صفحات مشرقات صورت أعمال الأنبيـاء والمرسلين بأسلوب فني معجز بالغ التأثير . ومع أن ثلاثة أرباع القرآن قـد أُفردت لهذا القصص الديني الغني بالحوار مثل غناه بالمواقف والافكار ، والذي قُصد بـه حسن الاسوة والاتعاظ والاعتبار، فمن الملاحظ أن هذه المقاطع التصويرية نفسها رفضت في لهجة حاسمة ذلك المنطق الاسطوري الخرافي الذي يتوهم في سذاجة عجيبة أن هؤلاء البشر المصطفين الاخيار، لمجرد كونهم

---

(١) سورة الفجر ، الآيات ٦ إلى ١٤ .

رسل الله، لا بد أن ينتصروا في كل معركة يخوضونها، وأن الأمم التي آمنت بهم، واهتدت بهديهم، مهما تكن واهنة القوى، خائرة العزائم، عاجزة عن مواجهة الحياة، لا بد أن يصان كيانها، ويُضمن استقرارها، ويتنامى اقتصادها، وتذلّل أمامها العقبات، وتدفع عنها الهزات والصدمات ...

سمير: منطق أسطوري ما في ذلك ريب ! والقرآن قد رفض هذا المنطق، ما في ذلك ريب أيضاً، ففي كثير من آياته وصف للهزات والنكسات التي عصفت بأتباع الأنبياء وزلزلت حياتهم زلزالاً: « ... مسّتهم البأساء والضراء، وزُلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟! » (١) وفي كثير من آياته تصريح بأن أعداء الأمم المتدينة « كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالاً وأولاداً » (٢)، وأن هوان تلك الأمم المتدينة وضعفها واستكانتها في مواجهة عدوها الكافر الأقوى منها أسباب كافية لانهزامها واستبدال غيرها بها : « إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً، ويستبدل قوماً غيركم، ولا تضروه شيئاً »(٣)، « وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم، ثم لا يكونوا أمثالكم » (٤).

وذلك يعني أن لتلك الأمم المتدينة أجلها المحتوم أيضاً، وأنها في ذلك كغيرها، « ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون ».

الأستاذ: حتى محمد رسول الله وخاتم النبيين، آذاه في مكة قومه العتاة الجفاة وعذبوه واضطهدوه، ولما خاض المعارك ضدهم في المدينة

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٤.
(٢) سورة التوبة، الآية ٦٩.
(٣) سورة التوبة أيضاً، الآية ٣٩.
(٤) سورة محمد، الآية ٣٨.

كانت نتائج الحرب سجالاً بينه وبينهم، ولئن انتصر عليهم في أكثر مغازيه ففي بعضها مني أصحابه بما يشبه النكسة وهو ما يزال حياً بين ظهرانيهم . لقد خسروا المعركة يوم أُحد ، لأسباب عسكرية «استراتيجية» حين ألهتهم الغنائم في البداية عن تنفيذ الخطة حتى النهاية ، واتخذها القرآن فرصة ملائمة لتعليمهم وإرشادهم وحملهم على استخلاص العبر مما وقع لهم ، وفي الآيات التالية نماذج مما خاطبهم به لكيلا يعودوا لمثله أبداً : « إذ تُصعدون ولا تلوون على أحد ، والرسول يدعوكم في أُخراكم ، فأثابكم غماً بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم ... » [١] ، « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مِثْلَيْها قلتم : أنى هذا ؟ قل هو من عند أنفسكم ... » [٢] ، « الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا : لو أطاعونا ما قُتلوا ، قل فادرؤوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين » [٣] .

ويوم حُنَين كادوا يخسرون المعركة في البداية ، وتفرقوا عن الرسول وولوا مدبرين ، لأن كثرة عددهم أوقعتهم في الغرور ، ولأنهم يومئذ لم يقاتلوا قتال الصابرين : « ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً ، وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ، ثم وليتم مدبرين » [٤] .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١٥٣ .
(٢) آل عمران أيضاً ، الآية ١٦٥ .
(٣) آل عمران أيضاً ، الآية ١٦٨ .
(٤) سورة التوبة ، الآية ٢٥ .

كارولين : لم تكن سلامة المعتقدات الدينية كافية إذاً بحد ذاتها لإحراز النصر ، إذا لم تقترن بالأسباب الكفيلة بحفظ كيان الأمة وصون شخصيتها وتعزيز روحها المعنوية . وليست آجال الأمم المتدينة بأطول من آجال سواها، لمجرد انتمائها إلى الدين، ومجاهرتها بتعاليمه، وممارستها لشعائره ...

سمير : وأكثر من هذا أيضاً ... فعلى الرغم من وجود طائفة من الصالحين الملتزمين بأحكام الشريعة الواقفين عند حدودها، ربما عصفت بالأمة التي ينتمون إليها فتنة عامة تجرف بتيارها هؤلاء الصالحين مع الفاسدين ، وحينئذ يختلط الحابل بالنابل اختلاطاً شديداً ، كما قال تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ، واعلموا أن الله شديد العقاب » [1] .

الاستاذ : في وسعنا أن نستخلص من هذا كله أن التصور الإسلامي لموت الأمم ، عند حلول أجلها ، يقوم أساساً على تحلل عناصرها المكونة لبنيتها الاجتماعية ، تلك العناصر التي كان التكافل الاجتماعي يشد بعضها إلى بعض، ويلصق بعضها ببعض، فكأنها لبنات البنيان المرصوص المتماسك الأجزاء .

والتكافل الاجتماعي ، قبل تفكك المجتمعات ، لا يقتصر بصورة حصرية على صون القيم الخلقية وضمان المثل الروحية، مع أن لتلك القيم والمثل مكانها الرفيع في البنية الاجتماعية، بل التكافل الاجتماعي في أوسع معانيه هو ضرب من التنسيق المتكامل الشامل بين قوى الحياة الداخلية والخارجية ، كأنها برمتها مجموعة الأجزاء المترابطة

---

(١) سورة الأنفال ، الآية ٢٥ (رانظر تفسير المنار ٩/٦٣٧—٦٣٩) .

عضوياً في جسم واحد ، جميل التكوين ، حسن التقويم . فإذا ما اختل هذا التناسق ، فقدت الأمة توازنها ، وتهاوى بناؤها ، ودُمّر كيانها تدميراً .

كارولين : والآن ، ما العوامل التي تسبب ، في نظر القرآن ، اختلال التوازن الاجتماعي ، وتحدث التفكك في بنية المجتمعات ؟

الاستاذ : من غير أن أدّعي استيعابها كلها ، حسبي في هذا المقام أن أسجل أهمها ، وأشدها بروزاً في المجتمعات ، وأكثرها وروداً في القرآن . لكني قبل ذلك أود أن أذكر بأنها ، من وجهة النظر القرآنية ، لا يجوز أن تؤخذ أجزاء وتفاريق ، منفرداً بعضها عن بعض، أو مستقلاً بعضها بنفسه قائماً برأسه، بل ينبغي أن تُعالَج -ككل تعاليم الإسلام- مترابطة فيما بينها ، ومنبثقة بأسرها من وحدة كلية كبرى لا تقبل التجزئة والانقسام .

وذلك يعني بصورة عملية أننا لو أضفينا على هاتيك العوامل صفة «نفسانية» ، أو اجتماعية ، أو اقتصادية ، فليس لنا أن نزعم انفراد عامل واحد منها بإحداث التصدع في بنية المجتمعات . ومن خلال هذا التحفظ، نود أيضاً أن نفسح المجال أمام غيرنا، ليضيف بمزيد من الدقة والشمول والاستيعاب ، ما يرجح أنه قد فاتنا من تلك العوامل والأسباب .

كارولين : في ضوء هذا المعيار ، يطيب لي أن أشبه تصدع المجتمعات بحدوث خلل واضطراب في جسد إنسان مشرف على الهلاك ...

سمير : تشبيهكِ رائع وجميل . وإنه ليذكّرني بحديث من أحاديث الرسول : « مَثَلُ المؤمنين في توادّهم ، وتراحمهم ، وتعاطفهم ،

كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر » ! [١]

الاستاذ : إنه حديث صحيح مشهور، يمكننا أن نستنبط منه أن جسد الإنسان، أو الكائن الحي، المؤلّف من جوارح وأعضاء، مثلما يهلك وتهلك معه أعضاؤه إذا تخلخلت وتفككت، كذلك جسد الأمة المؤلف من مقومات نفسية، واجتماعية، واقتصادية، إذا أصاب الخلل واحداً منها اختل معه الآخران، واختل الجسد كله، وحينئذ يدرك الأمة أجلها المحتوم... تلك على كل حال هي نظرة القرآن إلى موت المجتمعات .

كارولين : واضح إذاً أنك لا تشاطر رأي طائفة من علماء الاجتماع الذين يردّون زوال المجتمعات ودمارها إلى نوع واحـــد من العوامل والأسباب، فيحصرها بعضهم في الزاويـة الاقتصادية، على حين يقتصر فيها آخرون على الجانب النفسي، أو الجانب الاجتماعي، ويعللون كل شيء على ما يحبون ويرغبون .

الاستاذ : أبداً ... أبداً ... لا أشاطرهم رأيهم السطحي الساذج الذي ينظر بعين واحدة مع أن الله جعل لكل منهم عينين ... وأتهمهم بضيق الأفق، وعمى البصيرة، والجهل المطبق بالكون والحيـاة والإنسان . إن النظرة الشمولية التي تتسع لرؤية جميع الجهات، وتنفـــذ إلى كل الفجوات، وتستبطن كل الأسرار، وتسبر كل الاغوار، وتفهم طبيعة الإنسان، سواء أكان فرداً أم أسرة أم شعباً،

---

(١) حديث مروي في كتب الصحاح بألفاظ متقاربة، والذي أثبتناه هو أشهرها .

هي النظرة الوحيدة التي نؤمن بجدواها ... صحيح أن من المحتمل أحياناً أن يكون سبب واحد من أسباب التفكك المجتمعي أكثر بروزاً وأمضى أثراً ، ولكن هذا لا يشكل قاعدة أساسية ، وإنما القاعدة – كما نراها – أن كل عامل في هذا الصدد مقرون دائماً ببقية العوامل والاسباب .

سمير : فلنستعرض معاً أسباب موت الجماعات ، ولنميز بينها فقط من أجل توضيحها وتفسيرها ، جازمين بتداخلها وترابطها ، وليكن هذا موضوع ندواتنا التاليات .

الفصل الثاني عشر

العوامل النفسية لتدمير الأمم

الاستاذ : البنية الفكرية لهذه الامة ، ووظائف هذه البنية ، وآفاق هذه الوظائف ، وتجديد هذه الآفاق ، كل هذا مرهون في الإسلام بإرادة التغيير، مصداقاً للآية الكريمة : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[1] .

وما يصدق على الامة الإسلامية لا بد أن يصدق على جميع الامم والاقوام، فالعامل النفسي الاساسي المؤدي إلى استمرار المجتمعات أو زوالها ، وإلى عمرانها أو خرابها ، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى جمودها ورتابتها ، أو تمتعها بإرادة التغيير ، وقدرتها على التنمية والتطوير .

سمير : ربما كنا أشد رغبة في تقصي العوامل النفسية لتدمير الامم قبل إماطة اللثام عن العوامل المؤدية إلى تعميرها . فما الجانب النفسي السلبي الذي يميل بالامة ، بعد تماسكها وترابطها ، إلى تفككها وتمزقها ، فانحدارها وخرابها ؟

---

(١) سورة الرعد ، الآية ١٢ .

الاستاذ : أما العوامل التي تصون شخصية الأمة وتضمن بقاءها واستمرارها فنرجىء الكلام عليها حتى نبلغ الحديث عن حوافظ الأمة الإسلامية والقوى الفعلية الكفيلة باستمرارها . وأما العوامل النفسية السلبية التي تعصف بكيان الأمم ، وقد تدمرها تدميراً ، فترتد غالباً إلى ثلاثة أساسية :

١ – إذا زالت ثقتها بنفسها .

٢ – إذا تكاثرت الأهواء في داخلها .

٣ – إذا وقع فيها التضارب بين النظريات والتطبيق .

كارولين : لا بد لنا من الإيماء إلى ثقة كل أمة بنفسها قبل أن نتحدث عن فقدانها تلك الثقة، وضعف اعتدادها بشخصيتها . ومن الملاحظ أن القرآن يعزو إلى كثير من الأمم الغابرة مزايا وخصائص تعتدُّ بها، وقد ترى بسببها أنها سبقت في الفضل والمجد كل الأمم والشعوب ...

الاستاذ : ملاحظة جيدة وإيماءة حلوة ... ومن الطريف أن تلك المزايا والخصائص متشابهة عند الجميع مهما تتغاير صيغها وتتنوع أشكالها . وما دام القرآن قد وصف الأمم المؤمنة بالوحي بأنها تؤلف أمة واحدة «مسلمة» ، فقد كان بديهياً أن يترتب على هذا اعتراف ضمني بإحساس كل أمة بأفضليتها المستندة إلى عدد من الخصائص المتماثلة في أساسها وجوهرها .

ولئن صرح القرآن بأن الله فضّل بني إسرائيل على العالمين[1] ، فالنصارى من بعدهم أمسوا هم المفضلين، لأن المسيح عيسى بن مريم

(١) سورة البقرة ، الآية ٤٧ .

هو رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه [١]، وأمه مريم اصطفاها الله وطهرها واصطفاها على نساء العالمين [٢]، وقد جعلهما معاً معجزة للأكوان «وآية للعالمين» [٣]، ثم يكون المسلمون في نهاية المطاف خير أمة أخرجت للناس [٤]، لأن الله أرسل محمداً رحمة للعالمين [٥].

سمير: من السهل أن نتصور أن نظائر هذه الخصائص كانت تنشىء لدى كل أمة من تلك الأمم شعوراً متزايداً بقيمتها الفذة، وإحساساً عميقاً بأنها فعلاً أفضل ممن عداها. ولكن اعتداد كل أمة بذاتيتها يستند أحياناً إلى أوهام أو أحكام مسبقة أو أشكال من الغلو المفرط تستسلم الأمة معه إلى التعصب الأعمى [٦].

الاستاذ: وفي أحيان أخرى يحدث عكس هذا، فيضعف اعتداد الأمة بنفسها أو يختفي أو يزول. وإذا الأمة عرضة للانهيار في مواجهة أقل الأزمات خطراً، بعد أن فقدت ثقتها بنفسها وإحساسها العميق بمهابتها، فتقوم على أنقاضها أمة أخرى، ذات كيان أقوى.

ولقد سمى الرسول الكريم هذا الطور من الضعف العام الذي يدرك الأمم «بالوهن»، وعده نتيجة طبيعية لحب الدنيا الرخيصة وكراهية الموت في سبيل الحفاظ على الكرامة وعزة الكيان.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٧١.
(٢) سورة آل عمران، الآية ٤٢.
(٣) سورة الأنبياء، الآية ٩١.
(٤) سورة آل عمران، الآية ١١٠.
(٥) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.
(٦) سورة البقرة، الآيتان ١١١، ١١٢.

سمير : حديث الرسول عن هذا « الوهن » قرأته وحفظته ، وهذا لفظه كما وجدته في « سنن أبي داوود » : « يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها » ! قالوا : أمن قلة نحن يومئذ يا رسول الله ؟ قال : « لا ، بل أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم ، وليقذفن في قلوبكم الوهن » . قيل : وما الوهن يا رسول الله ؟ قال : « حب الدنيا ، وكراهية الموت » [1] .

الاستاذ : ذاكرتك جيدة يا سمير . هذا بالضبط نص الحديث في أجود رواياته ... وإلى عامل « الوهن » النفسي هذا ، يضيف القرآن سبباً « نفسياً » آخر لا يقل عنه أثراً في « تفكيك » المجتمعات والمضي بها حثيثاً نحو الهلاك والدمار : وهو يتمثل في « عقلية » الأمة المنهارة ، التي يشعر فيها الأفراد بالهزيمة الداخلية ، ويحرمون الإحساس بالأصالة الذاتية ، ويفقدون القدرة على الإبداع والابتكار ، ويجدون لأنفسهم مقنعاً بتقليد الكبراء و « الانبطاح » على أعتاب « الأسياد » !

وفي أمة كهذه يفتقر السادة أنفسهم إلى البصائر النيرة ، والعقليات المتفتحة ، والطاقات الفاعلة ، فيقودهم فقرهم النفسي وضحالتهم الفكرية إلى كره « النوابغ » ومحاربة الأذكياء ، ويتصرفون في أعمالهم كلها تصرف الانتهازيين « الوصوليين » .

كارولين : أجل ... تصرف الانتهازيين الوصوليين ... لكن ، سرعان ما ينكشفون ويفتضحون . ما هم بالأقوياء ولا الأذكياء ، إلا أنهم قادرون على تضليل أمة كاملة ، عن بكرة أبيها ، بالخبث والخداع .

---

(١) سنن أبي داوود ، كتاب الفتن ، من رواية النعمان بن بشير .

الاستاذ : وهكذا وصفهم القرآن : ففي مشهد من مشاهد القيامة نرى كيف يتبرأ منهم أتباعهم ، وينسبونهم إلى الضلال والتضليل : « وقالوا : ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا . ربنا آتهم ضعفين من العذاب ، والعنهم لعناً كبيراً »(١) .

إن أبرز ملامحهم هو ذاك المزيج المتناقض الذي يجمع بين القسوة والنعومة ، فهم في الوقت نفسه من أكابر المجرمين وأخبث الماكرين : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها ، وما يمكرون إلا بأنفسهم ، وما يشعرون »(٢) .

سمير : ختام الآية الأخيرة يرسم لنا خطاً فاصلاً بين السلوك والذكاء ، لأن مكر هؤلاء يرتد إليهم ، ويحيق بهم ، من غير أن يفطنوا له ، أو يشعروا به ، بل كأنهم في جميع أحوالهم لا يشعرون .

كارولين : ونكاد نلمح في تبلّد إحساسهم ، وغياب شعورهم ، تناقضاً ظاهراً في فطنتهم وذكائهم . وما أحسبهم يسيطرون على عامة الناس ، إلا لأن أكثر الناس يستكينون لهم ، ويرهبون جانبهم ، فيقيمون على الضيم ، ويقبلون المذلة والهوان .

الاستاذ : لذلك يسلك القرآن كلا الفريقين في عداد الظالمين : « وكذلك نولّي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون »(٣) . فالفريق الأول ظالمون لغيرهم ، ولحقوقهم مغتصبون ، والآخرون ظالمون لأنفسهم ، وعلى الظلم ساكتون !

وعلى كل حال ، من الطبيعي جداً في مجتمع انهارت قيمه ،

---

(١) سورة الأحزاب ، الآيتان ٦٧ — ٦٨ .

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٢٣ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٢٩ .

وسيطر عليه الانتهازيون ، واختفى من ساحته المفكرون المبتدعون ، أن يقع التعارض بين النظريات والتطبيق .

سمير : وحينئذ نصادف ، ولا سيما في المجتمعات المتدينة ، حشوداً من البشر يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، والله أعلم بما يكتمون .

الاستاذ : وأولئك هم المنافقون الذين أفرد القرآن لهم سورة تحمل اسمهم[1]، حللت نفسياتهم ، وكشفت دخائلهم ، وفضحت بواطنهم ، وأفرد لهم القرآن أيضاً مقاطع من سوره في أكثر من موضع ، وفيها صوّرهم ورسم ملامحهم وسماتهم على وجهين متعارضين تعارض مواقفهم ، فإذا ادّعوا الإيمان بدا جانب من صورتهم على شفافية وإشراق ، وإذا لجوا في غرورهم وتبجحهم اختفى الجانب الآخر من صورتهم متوارياً في حُجُب الظلام ! « ومن الناس من يقول : آمنا بالله وباليوم الآخر ، وما هم بمؤمنين . يخادعون الله والذين آمنوا ، وما يخدعون إلا أنفسهم ، وما يشعرون . في قلوبهم مرض ، فزادهم الله مرضاً ، ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » [2] إلى قوله تعالى : « والله محيط بالكافرين » .

كارولين : من العجيب أن بعض المفسرين توهموا أن هؤلاء المنافقين الذين أفردت لهم الآيات مثل ذاك المجال الرحيب ، ليسوا إلا ذلك النفر المحدود المحصور الذي أُطلق عليه في المدينة وصف النفاق ، مع أنهم انقرضوا كلهم في زمن يسير .

الاستاذ : الحق ، كما قال الراسخون في العلم ، أن صياغة القرآن تمتاز بالشمول في هذا الموطن وسواه ، ولا ضير في أن تتناول الآيات

---

(١) أي سورة « المنافقون » .
(٢) سورة البقرة ، الآيات ٧ إلى ٩ . وانظر تفسير ابن كثير ٤٧/١ .

هنـا في المقام الأول أشخاص المنافقين في عصر التنزيل ، ولكنها بلا ريب تحليل لأهل النفاق في جميع العهود والأجيـال ، ولا سيا أتباع الأديان المعرضين في كل مكان لادعاء الإيمان ، وهم في دعواهم كاذبون [١] .

سمير : أظن أن مثل هذا التفسير الذي ينتقل بآيات معينة من التخصيص إلى التعميم داخل فـيا يسميه الأصوليون « تعدية الآيات إلى غير أسبابها » ، وله نظائر كثيرة في الدراسات القرآنية .

الاستاذ : صحيح ما تقول ، ولقد انتقل الجمهور من تعدية الآيات هذه إلى مفهوم « أصولي » آخر واسع الدلالة شديد الإيحاء : وهو الأخذ بعموم اللفظ بدلاً من خصوص السبب ، فالنص القرآني العـام الذي نزل بسبب خاص معين يشمل بنفسه أفراد السبب وغير أفراد السبب ، إذ لا يعقل أن توجه عمومات القرآن إلى شخص معين أو أشخاص معينين . قال ابن تيمية : « والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب : هل يختص بسببه ؟ لم يقل أحد : إن عمومات الكتاب والسنّة تختص بالشخص المعين ، وإنما غاية ما يقال : إنها تختص بنوع ذلك الشخص ، فتعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ . والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته » [٢] .

سمير : أذكر أني في تفسير الطبري [٣] وجدت رأياً شبيهاً بهذا لابن جُرَيج لـــدى تأويل الآيتين التاليتين من سورة النساء : « وإن منكم

---

(١) قارن تفسير المنار ١/١٤٨ — ١٤٩ بتفسير ابن كثير ١/٤٨ .

(٢) نقل السيوطي هذه العبارة في الإتقان ١/٥١ .

(٣) انظر تفسير ابن جرير الطبري ٥/١٠٥ .

لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ ، فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله عليَّ إذ لم أكن معهم شهيداً . ولئن أصابكم فضل من الله ليقولنّ ، كأن لم تكن بينكم وبينه مودة : يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً » [1] . لقد فهم ابن جريج أن هاتين الآيتين ، وإن كانتا على عهد الرسول تصور أن أشخاصاً بأعينهم في معركة بعينها ، كاللوحة الشاخصة الحية لنمط من الناس يتكرر في كل زمان ومكان ، وذلك عندما قال : « إنهما في وصف المنافق يبطّىء المسلمين عن الجهاد في سبيل الله ، ويقول مقالة الشامت كلما أصاب العدو من المسلمين مقتلاً ، أو يقول مقالة الحسود كلما حقق المسلمون نصراً » .

الاستاذ : حسبنا هذا الاستطراد العابر ، فما نريد منه إلا الإشارة إلى ما تنطوي عليه نفوس المنافقين من النيات الخبيثة التي تجعل أفعالهم مكذبة لأقوالهم ، وتنشر فيمن حولهم عدوى الغش والخداع ، وتسرع بالمجتمع الذي يعيشون فيه إلى التفسخ والتصدع والانهيار .

والآن ، فلننتقل إلى استعراض العوامل الاقتصادية المؤدية إلى تدمير الأمم والشعوب ...

كارولين : أعتقد أن الإسلام أفرد لهذه العوامل أرحب المجال .

الاستاذ : لا شك في ذلك ، وإن كنا سنكتفي منها بعاملَين فقط ، أحدهما المغالاة في كنز الثروات ، والآخر إنفاق المال في الملذات والشهوات .

(١) سورة النساء ، الآيتان ٧٢ – ٧٣ .

وفي مستهل حديثنا عن هذين الأمرين ، لا يسعني إلا أن أذكّر ببعض ما عرفناه في لقاءاتنا السابقة عن الجانب الاقتصادي في الإسلام ، ولا سيما في موضوعات الملكية الفردية ووسائلها النظيفة المشروعة ، وصورها المحرمة الممنوعة ، والموقف الإسلامي الصريح من تفاحش رأس المال .

سمير : لقاؤنا القريب كفيل بإيضاح هذه الأشياء ...

الفصل الثالث عشر

العوامل الاقتصادية والاجتماعية لتدمير الامم

الاستاذ : مرة أخرى أود أن أوضح المدى البعيد الذي ذهب إليه الإسلام في عنايته الفائقة بمسائل الاقتصاد ، وفي عنايته الخاصة جداً برصد العوامل الاقتصادية التي قد تؤدي في جانبها السلبي إلى انحلال الأمم وانهيار المجتمعات . ولقد رأينا في حلقات عدة سلفت كيف رفضت الشريعة الإسلامية أن يكون المال متداولاً محتكراً في أيدي الأغنياء وحدهم . غير أننا نلاحظ الآن ، برغم حرص الإسلام على مبدإ المساواة الكاملة بين جميع البشر ، أنه لم ينفِ بصورة كلية بعض مظاهر التفاوت بين الناس فيما يملكونه من الأموال ، وما وصل إلى أيديهم من الأرزاق .

سمير : بل الشريعة الإسلامية تقرّ صراحة فكرة التفاوت الاجتماعي بين الطبقات . ولكي يستقيم لنا هذا الفهم ، حسبنا أن نتذكر الآية الكريمة : « أهُم يَقسمون رحمة ربك ؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون » (١) .

---

(١) سورة الزخرف ، الآية ٣٢ .

كارولين : وفي الآية الأخرى: «والله فضّل بعضكم على بعض في الرزق»[١]، تصريح لا لبس فيه بأن شيئاً من التفاوت بين الناس سوف يظل ملحوظاً في توزيع الثروات والأرزاق .

الاستاذ : أعترف بهذا وذاك ، ولكن الشريعة الإسلامية ، بغية الحد من آثار هذا التفاوت الاجتماعي ، حاربت المبالغة في كنز الثروات الذي يضاعف حفيظة الفقراء على الأغنياء : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يومَ يُحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم : هذا ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكنزون »[٢] ذلك بأن المال في الإسلام ليس غاية مقصودة لذاتها ، بل هو وسيلة لضمان العيش الكريم[٣] . وليس للأغنياء وحدهم أن يحتكروا لأنفسهم نعيم الحياة ... إن من حق الفقراء أيضاً أن يتمتعوا بطيبات الدنيا ، وإن لم يكن من حقهم أبداً أن يعيشوا في بلادة وبطالة وفراغ . ومن هنا أوجب الإسلام على كل فرد أن يسعى ويعمل ليحظى في النهاية بثمرات أعماله ومساعيه ، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يُرى »[٤] . ومن هنا حرّم الإسلام أيضاً كل مال يكسبه الإنسان بلا جهد ولا معاناة . ولقد أوضحنا في لقاءاتنا السابقة كيف أحلّ الله البيع وحرّم الربا ، وكيف منع الاحتكار، والميسر والقمار ، وكل صفقة تتم بطريق الانتظار[٥] ...

---

(١) سورة النحل ، الآية ٧١ .

(٢) سورة التوبة ، الآيتان ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) Cf. Laoust, op. cit. 439.

(٤) سورة النجم ، الآية ٣٩ .

(٥) راجع الفصل الذي عقدناه في كتابنا هذا لوسائل التملك غير المشروعة .

سمير: لو لم يضع الإسلام هذا «الكابح» لغلوّ البشر في كنز المال لنشأ سبب جديد من أسباب انهيار الأمم، نضيفه إلى بقية العوامل التي تدمر حياة المجتمعات ...

الاستاذ: تقصد تبذير المال في الشهوات والملذات. وهو أمر لا جدال فيه، فقد دعا الإسلام إلى التوسط والاعتدال في التصرف بالمال: «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواماً»[1]. وإذا كان الإسلام يكره البخل والبخلاء، فهو في الوقت نفسه يبغض التبذير والمبذرين: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوماً محسوراً. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين، وكان الشيطان لربه كفوراً»[2]. ومع أن النصوص الصريحة لا تحرّم جمع المال، والتمتع بالطيبات، والتجمل بزينة الحياة، يظل الترف من أبغض الأشياء إلى الله الذي يقول: «إنه لا يحب المسرفين»[3]. بل يرى القرآن في الترف إذا تفاحش وازداد، سبباً أساسياً في تدمير المجتمعات[4].

كارولين: هذا المعنى الأخير لا يماري فيه أحد ما دام القرآن قد حسمه في لهجة قاطعة لا تحتمل التأويل: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها، ففسقوا فيها، فحق عليها القول، فدمرناها تدميراً»! [5]

---

(١) سورة الفرقان، الآية ٦٧.
(٢) سورة الإسراء، الآيتان ٢٩—٣٠.
(٣) سورة الأعراف، الآية ٣١.
(٤) قارن بتفسير المنار ١/١١٤.
(٥) سورة الإسراء، الآية ١٦. وقوله: «أمرنا مترفيها، ففسقوا» يراد منه أمرناهم بالصلاح والاعتدال، فلم يمتثلوا وفسقوا وكانوا من المترفين. وقارن بتفسير الرازي.

سمير : ولهجة الآية الأخرى في سورة القصص ليست أقل حسماً في هذا المعنى من آية الإسراء : « وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها ، فتلك مساكنهم لم تسكَن من بعدهم إلا قليلاً ، وكنا نحن الوارثين » [1] .

وفي كل هذا برهان دامغ على أن انغمار الأغنياء والأقوياء وأصحاب السلطان والجاه في حياة الترف والترهل والفراغ يدفع المجتمعات دفعاً إلى مهاوي الخراب والدمار .

الاستاذ : بصورة طبيعية جداً نفضي إذاً إلى العوامل الاجتماعية التي يتعذر فصلها عن العوامل الاقتصادية في موضوع تدمير المجتمعات وفي أي موضوع آخر من الموضوعات . وقد يرى بعض الباحثين أن لا ضرورة لتصنيف تلك العوامل تصنيفاً ثنائياً لما بينها من تداخل وتشابك ، فهي هنا مطبوعة بالطابع الاجتماعي الذي يبرز بصورة جلية في كل مشكلة من مشكلات الإنسان والحياة، ما دام الاقتصاد جزءاً من الاجتماع ، كما أن الفرد جزء من المجموع . بيد أننا نبهنا أكثر من مرة إلى أن تصنيفنا لتلك الأسباب وتمييزنا بين تسمياتها لا يقصد بها إلا التركيز على ما ينجم عنها ويترتب عليها من النتائج والآثار . أما تداخلها في الواقع ونفس الأمر فلا مناص من الاعتراف به في جميع الأحوال .

وبعد هذا الاحتراز الذي لا بد منه ، أسمح لنفسي بذكر « نموذج » واحد يلخص وجهة النظر الإسلامية حول الأسباب الاجتماعية المنحصرة « اصطلاحاً » في نطاق « الاجتماع » ، والمؤدية حتماً إلى التعجيل بدمار المجتمعات : ها هو ذا القرآن ، جرياً على

---

(١) سورة القصص ، الآية ٥٨ .

أسلوبه القصصي « التحاوري » في الحديث عن الأمم الغابرات[١]، يحكي لنا على لسان ملكة سبأ هذه الكلمات : « قالت: إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها ، وجعلوا أعزة أهلها أذلة ، وكذلك يفعلون »[٢].

طبعاً ، جاء ذكر الملوك في الآية حكاية لواقع الحال ، ولكنهم ليسوا وحدهم بالمفسدين إذا اقتحموا البلدان ، ولا بالمذلين لمن فيها من أعزة السكان ، بل توشك أن تصنع صنيعهم جمهرة الشعوب المنتصرة في أعقاب كل احتلال ، إذ يمارس قادتها أقسى الضغوط على من انهزم أمامهم من الأقوام والشعوب. وأحياناً يكون الشعب المغلوب على أمره — قبل أن تُحتل أرضه ، وتذهب ريحه — أكثر تحضراً، وأشد تماسكاً، من الشعب الذي غلبه وانتصر عليه، ونقل عدوى الفساد إليه . إن القوة العسكرية الضاربة لكافية وحدها لتهديد الأمن، وإشاعة الفوضى، وتعطيل النشاط ، وتشويه الازدهار، وقمع الحريات والأفكار، في داخل الشعب المنهزم المقهور .

كارولين : إني على يقين في مثل هذه الظروف والأوضاع، أن نفوذ الأمة المنتصرة يبلغ حداً من الضخامة والاتساع ، يحمل الأمة المغلوبة على الانسلاخ من خصائصها الذاتية، والانقياد لكل ما تفرضه عليها سلطات الاحتلال تحت سطوة الإرهاب .

سمير : وأحياناً إذا لم توفّق تلك السلطات في إبطال التقاليد والعادات التي توارثتها المجتمعات المنهزمة عبر القرون والأجيال ، فلا بد من أن توفق في تفكيك أوصالها وتشويه ما تبقى لها من مهابة وجمال !

---

(١) قارن بتفسير المنار ١/٣٢٧ ، ٣٤٦ ، ٣٩٩ — ٢/٢٠١ ، ٤٦٤ .
(٢) سورة النمل ، الآية ٣٤ .

الاستاذ . حسناً ... لقد حاولنا حتى الآن أن نعالج إحدى المسألتين اللتين طرحناهما للنقاش ، حول موقف الإسلام من موت الأمم وهلاك المجتمعات ، وشهدنا في مناخ إسلامي خالص نتائج العوامل النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية ، التي يدرك الموت فيها الجماعات مثلما يدرك الأفراد[1] . أما المسألة الثانية فقد بات حلها ميسوراً بعد كل الذي أوضحناه ، ونعاود ذكرها فربما نسيناه : هل جزم الإسلام ببقاء أمته وخلودها واستمرارها في تأدية رسالتها، أم افترض ولو مجرد افتراض إمكان تعرضها لصروف الدهر وتقلبات الحِدثان؟

كارولين : أذكر جيداً أنك في مستهل الكلام عن موت الأمم بوجه عام، أكدت أن الإسلام لم يشق عليه حتى مع الأمة التي تنتمي إليه أن يحتمل أو يتوقع ، إذا توافرت الدواعي والأسباب ، أن تصطلح عليها العلل والآفات ، فتوهن كيانها ، وتُضعف شخصيتها ، وتعرّضها للهزات والصدمات ، وقد تعجّل بها إلى الدمار والخراب[2] ...

الاستاذ : فعلاً ، فعلاً ... لقد عرضتُ لهذه المسألة ، وقلت فيها نحواً مما تقولين . وأضيف في هذا المقام بالذات أن الإسلام، باستعراضه عوامل التفكك الاجتماعي، أراد أن يفتّح البصائر، ويرهف الآذان، ويشحذ الأذهان ، إلى ما في الكون من نواميس الاجتماع[3] ، لئلا يستكين أتباعه إلى الضعف والهوان، أو يستسلموا إلى الأساطير والأوهام[4] .

---

(١) ابتغاء المزيد من التفصيل يراجع تفسير المنار ٤٥١/١ ، ٤٦١ ، ٤٧٢ – ٤٧٢/٢ .
(٢) المصدر نفسه ٥٥/١ .
(٣) المصدر نفسه ٢١/١ ، ٢٤٢ ، ٣٣٦ .
(٤) المصدر نفسه ٣٣٦/١ ، ٣٧٠ ، ٤٨٨ – ٢٥٩/٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨ – ٢٦٧/٣ ، ٣٤٥ .

سمير : وعلى هذا الأساس ، يغرس الإسلام في ضمير الأمة إرادة الحياة والبقاء والاستمرار . إنه لا يكتفي بتحذيرها من الارتكاس في مزالق السقوط والانهيار ، بل يعلمها أيضاً كيف تتخذ من سنن الكون وقوانين الوجود حافزاً لاستكمال رسالتها القائمة على العلم والإيمان ، لإسعاد بني الإنسان [1] .

الاستاذ : أجل ... لإسعاد بني الإنسان ، فما انطوى عليه الإسلام من مبادىء إنسانية، وأنظمة شاملة، ومقومات أساسية لحضارة متكاملة، قد كان وسوف يبقى حجر الزاوية في بنية الأمة التي حفها الله برضاه ، ومنحها هداه [2] .

لا مكان في هذه الأمة لمصالح فردية مفرطة في الأنانية ، ولا لمصالح وقتية عابرة لرابطة جنسية ، أو عِرق من الأعراق ، أو جيل من الأجيال[3]. إنها أمة «المستقبل» العالمية، التي حمّلها الله تبعة الإصلاح الشامل لجميع أطوار الإنسان ، وألهمها ألا تضل أبداً ، وألا تضع للرقي حداً ، وأن تسهر على رخاء الشعوب ، وأن تدفع عنها الفتن والحروب ، لينعم الجميع بالسكينة والاطمئنان ! [4]

كارولين : أخشى ما أخشاه أن تكون حماستك للإسلام ، قد أغرَتك بهذه الأقوال ...

---

(١) الوحي المحمدي (للإمام السيد محمد رشيد رضا) ٢٠٧ إلى ٢٢٠ وقارن بتفسير المنار ١٧٣/٢ .

(٢) الاسلام دين عام خالد (لمحمد فريد وجدي) ٥٥ .

(٣) السياسة الشرعية (لابن تيمية) ٣ .

(٤) تفسير المنار ٦٧/١ ، ٧٢ .

الاستاذ : أبداً... أبداً، لأني مهما أكن متحمساً للإسلام (وأنا لا أنكر ذلك) فلا شيء يتيح لي أن أقوّله ما لم يقل، أو أعزو إليه ما لم تنطق به نصوصه المحكمات ... إن الإسلام هو الذي رسم لأمته طريقها، وحدد لها منهاجها، وأقامها على «المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يضل فيها إلا هالك»[١]. إنه هو الذي أعان الأمة على أن تجد بنفسها منطقها الاجتماعي، ومنطلقها العالمي، وأن توسع حقل تجاربها في هذا الكون الكبير. إنه هو الذي انتدبها لإحداث أشمل ثورة تغير مجرى التاريخ[٢]، وتضع عن البشر الآصار والأغلال، وتحررهم من الانصياع للخرافات والأساطير[٣].

كارولين : أعترف من هذه الزاوية، بأن العقيدة الإسلامية خالية من الألغاز الصعبة، والأسرار المحيرة، والطلسمات المعقدة[٤]. وقد بتُّ مقتنعة أيضاً بأن الشريعة الإسلامية فتحت باب الاجتهاد على مصراعيه، وساهم فقهاؤها في عمليات التنمية والتطوير[٥].

الاستاذ : والطريف في أمر هذه الأمة أنها، على اعتدادها بذاتيتها وأصالتها، تجشم نفسها عناء النهوض برسالة كبرى: فهي تحمل مشعل التوحيد لجميع أديان الوحي[٦]، ما دامت تراها متماثلة في مصادرها الأولى، وما دامت توقن بأن عناصر الخلاف بينها دخيلة

---

(١) عبارة نبوية مأخوذة من حديث صحيح مشهور، أوله: «تركتكم على المحجة البيضاء...»

(٢) الوحي المحمدي ١٧٧ وقارن بتفسير المنار ٢/٤.

(٣) الوحي المحمدي ١٣٤.

(٤) المصدر نفسه ١٤٦، ١٤٧.

(٥) المصدر نفسه ٢١٣.

(٦) تفسير المنار ١/٦٧، ٤٤٤–٣/٣٥٣.

عليها ، خارجة عن طبيعتها [١] ، ضخّمها فيها وأقحمها عليها أقوام تزيوا بزي الدين، وطفقوا يعزلون بعضها عن بعض لتبقى لهم السيطرة على البسطاء من عامة المؤمنين [٢] .

سمير : أعتقد أن هؤلاء المستغلين من حَمَلَة الدين ، ما وسّعوا الهوة الفاصلة بين أتباع الملل والنحل إلا بقدرتهم على التدجيل، من خلال قدرتهم على التأويل . بمعاول شروحهم الإنسانية فرّقوا بعض الناس عن بعض ، وشوهوا معالم الوحي والتنزيل . فاسمح لي إذاً بطرح هذا السؤال : إذا كان جوهر الأديان واحداً ، وإذا كان مصدرها واحداً ، وإذا كان الناس في فجر التاريخ أمة واحدة ، وإذا كان المستغلون من رجال الدين هم الذين شوهوا فكرة التوحيد ، فلماذا لا نخطو خطوة إلى الوراء ونزيل ما علق ببعض المعتقدات من الأكاذيب والأضاليل ، بسبب التدجيل وفساد التأويل ؟ [٣]

الاستاذ : الإجابة عن هذا السؤال تملي علينا إلقاء الأضواء على معنى الوحدة في جوهر الدين ، المنبثق أساساً من فطرة الله التي فطر الناس عليها . ومتى اعترفنا بأن هذه الفطرة هي طبيعة البشر الأولى ، وأنها واحدة أو متشابهة عند جميع خلق الله [٤] ، حطمنا كل المعاول التي تحاول أن تزيد بين الناس أسباب الفرقة والخلاف ، وعدنا كما بدأنا في مستهل التاريخ أمة واحدة ،

---

(١) الوحي المحمدي ١٤٦ وما بعدها . والمنار ٣/٣٥٧ .
(٢) تفسير المنار ٢/٦٧ — ٣٠٧ — ٣/٣٢٧ .
(٣) المصدر نفسه ٣/٣٢٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ١/٢٨٢ — ٢/٢٩٧ .

تعبد رباً واحداً ، وترفع في الحياة شعاراً واحداً [1] ، وذلك هو الهدف النبيل العظيم الذي دعا الإسلام أمته للعمل على تحقيقه من دون تردد ولا إبطاء .

كارولين : الحديث عن هذه الفطرة أو الطبيعة الأولى مهم جداً ، ومثير جداً . هل نخصها بالبحث في لقائنا غداً ؟

الاستاذ : أعتقد ذلك . فإلى اللقاء ...

(١) تفسير المنار ٢/٢٧٧ .

الفصل الرابع عشر

العودة بالأمة الى دين الفطرة

الاستاذ : في حال الفطرة الأولى، قبل نشأة المجتمع المدني ، وقبل تكاثر أسباب الخلاف والصدام والصراع من أجل البقاء ، كان الإنسان متمتعاً بالسعادة والهناء، لأنه كان بين أقرانه متمتعاً أيضاً بالمساواة والإخاء، يؤلف معهم جميعاً أمة واحدة لم تكن تعصف بها الأهواء، كما قال تعالى: «كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعدما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لِمَا اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم »[1] .

وهذه الآية تنطق بأن الذين أوتوا العلم بالدين هم الذين شوهوا تعاليم الأنبياء والمرسلين، وحجبوا نور الوحي عن البصائر، بشروحهم الإنسانية السقيمة التي أبعدت الخلق عن الخالق ، وأوشكت أن تكون عاملاً أساسياً في سلب الوحدة التي كان عليها الناس في أصل الوجود[2] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .

(٢) انظر تفسير المنار ٦٧/١ ، ٤٤٤ وقارن بالوحي المحمدي ٢٢٦ .

بيد أن حملة الدين الذين أساؤوا فهمه وشوّهوه وحرّفوه، وتكلموا باسمه وهو منهم براء، لا يتحملون وحدهم أوزار الفرقة والانقسام، بل الذين اتبعوهم يتحملون معهم تلك الأوزار، لأنهم لم يستخدموا عقولهم، ولم يستجيبوا لنداء الفطرة السليمة، وراحوا في ضلالهم يعمهون.

كارولين: هذا كلام منطقي، فالله وهب الإنسان العقل ليفكر ويختار ويحسن الاختيار، ويتحمل ما لا يسعه إهماله من الأعباء والأوزار، فليس له أن يقلد رؤساءه الروحيين في كل شيء، واهماً أنه بتقليدهم يتخلص من كل تبعة، وينعم بالراحة والأمان [1].

سمير: كلا، ليس بين الخالق والخلق وسيط، « ولا تَزِرُ وازرةٌ وِزْرَ أخرى » [2]، « كلُّ امرىء بما كسب رهين » [3]، وكل إنسان يجد في النهاية نتائج ما كسبت يداه. ولقد قرر القرآن هذا المبدأ في هذا الحوار يوم القيامة بين المتبوعين والأتباع: « إذ تبرأ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبعوا، ورأوا العذاب، وتقطعت بهم الأسباب، وقال الذين اتَّبعوا: لو أنّ لنا كرّة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم! وما هم بخارجين من النار » [4].

الاستاذ: أجل ... حسرات عليهم، وعلى عقولهم التي ألغَوْها بالمحاكاة والتقليد! لقد نسوا أن الله بعث أنبياءه بالحق ليحكموا بين الناس

---

(١) انظر تفسير المنار ٣/٢٥٨، وقارن بالوحي المحمدي ٢٢٠.
(٢) سورة الإسراء، الآية ١٥.
(٣) سورة الطور، الآية ٢١.
(٤) سورة البقرة، الآيتان ١٦٦-١٦٧.

فيما اختلفوا فيه، لا ليبذروا بينهم بذور الفرقة بأشتات من العقائد الدينية المتصادمة المتصارعة... ونسوا أو تناسوا أن رسالة الأنبياء الأولى كانت تذكير الناس بدين الفطرة الذي لم يرض الله لهم سواه ديناً ، وأن دين الفطرة هذا يعيدهم كما كانوا أمة واحدة ، تعبد رباً واحداً ، ولا تتفرق بهم الأهواء عن الصراط المستقيم .

ولعل أهم شيء نسيه هؤلاء الأتباع المقلدون أن محمداً رسول الله وخاتم النبيين لم يكن بدعاً من المرسلين، ولم يدعُ إلى دين جديد، ولم يكن أول نبي خاطب البشر باسم الوحي ، وحدثهم بحديث السماء ، فمن لدن نوح تتابع أفراد مصطفون أخيار ينطقون عن الله ولا ينطقون عن الهوى ، كما قال تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده »[1] ، وقال : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه »[2] .

كارولين : إن رسالة محمد تقوم إذاً على تصديق ما بين يديه من كتب الوحي والتنزيل ، لأن مصدرها واحد ، وغايتها واحدة[3] ، لكن الله أطلعه على ما وقع فيها من التحريف ، وما نقص منها وما أُضيف إليها ، ليحمل إلى الناس كافة عقيدة التوحيد خالصة من الأضاليل ومن فساد التأويل[4] .

(١) سورة النساء ، الآية ١٦٣ .
(٢) سورة الشورى ، الآية ١٣ .
(٣) سورة النساء ، الآية ١٢٦ . وانظر تفسير المنار ٣/١٥٥ . وقارن بكتاب لاووست عن ابن تيمية Laoust, op. cit., 183 .
(٤) سورة البقرة ، الآية ٣ . وانظر تفسير المنار ٣/١٥٥ .

الاستاذ : أود أن أضيف هنا أن محمداً صلوات الله عليه لما دعا أمته إلى دين الله الخالص ربط بمفهوم الوحدة كل أركان هذا الدين ، وطبع تلك الأركان بالطابع الاجتماعي الذي يلائم فطرة الإنسان ، في كل زمان ومكان .

ولقد أوضح الرسول الكريم أركان الإسلام في حديثه المشهور: « بُني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت على من استطاع إليه سبيلا » .

أما الشهادة بوحدانية الله ونبوة محمد رسول الله ، فتصديق لحقيقة الإيمان ، وتجسيم لشعائره ، وترنم بمعانيه . ولا عبرة بها — مع أنها شهادة قولية باللسان — ما لم تظهر آثارها في الجنان ، بالإخلاص لله ، والاقتداء برسول الله ، والاستقامة على الهدى ، وفعل الخيرات ... وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام : « ليس الإيمان بالتمني ، ولكن ما وقر في القلب وصدّقه العمل ... » (1)

سمير : إذا كان الطابع الاجتماعي في ركن «الشهادة» رمزياً أو نظرياً ، فالأمر يختلف تماماً في بقية الأركان : فالصلاة مثلاً ليست صلة بين العبد وربه فقط ، بل هي أيضاً وسيلة لا تضاهى لتوحيد الأمة ، وتوثيق الروابط الاجتماعية بين المؤمنين .

الاستاذ : لا ريب في ذلك . ومن أجل المعنى الاجتماعي فُضّلت في الإسلام صلاة الجماعة على صلاة الفرد، والصلاة في الجامع على الصلاة في البيت (2) . ويزداد هذا المعنى عمقاً وتأثيراً في وحدة الأمة

---

(1) حديث مشهور نظيف الإسناد . وقارن بالرسالة القبرصية (لابن تيمية) ٢ – ٣ .
(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، ٢٢١/٢ .

وتكافلها كلما شهدنا صلاة الجمعة وصلاة العيدين ، ففي كلتيهما يلقي الإمام أو نائبه خطبة تمتاز بجمعها في آن واحد بين السياسة والدين، بأسلوب حي يهذب الوجدان ويستجيش الضمير [١] .

كارولين : ألاحظ أن الزكاة هي الركن الاجتماعي البارز بين أركان الإسلام الخمسة ، ولكن قبل أن نتحدث عن ذلك أود أن أعرف أصل الدلالة اللغوية للفظ الزكاة .

الاستاذ : لفظة الزكاة — كما يقول القرطبي — « مأخوذ من زكا الشيء يزكو إذا كثر وزاد . وقيل : الزكاة مأخوذة من التطهير، فكأن الخارج من المال يزيده وينميه ، أو يطهره من تبعة الحق الذي جعله الله للمساكين » [٢] .

والزكاة بهذا المعنى وذاك واجب اجتماعي أشبه ما يكون بحق الجماعة في عنق الفرد ، وفي القرآن تصريح بهذا المعنى الاجتماعي في قوله تعالى: «والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم» [٣]، ولكن الزكاة في الوقت نفسه حق المال في نظر الدين، فهي أول فريضة مالية إسلامية تطهر ضمير الفرد من غرائز الشح والبخل وحب الذات [٤] . ومن أجل هذا يجدر بنا أن نسميها واجباً اجتماعياً وتعبدياً في آن واحد .

سمير : أصحيح أنها كانت في البداية اختيارية ، وغير محدّدة الأنصبة والمقادير ؟

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ، ٤/٤٥٩ .
(٢) أحكام القرآن (للقرطبي) .
(٣) سورة المعارج ، الآيتان ٢٤ - ٢٥ .
(٤) قارن بالقياس (لابن القيم) ص ١٤٠ وما بعدها .

الاستاذ : نعم ، هذا صحيح ، لكنها في أواخر العهد المكي أمست فريضة إلزامية ، وحُددت مقاديرها وأنصبتها بالسنّة النبوية ، وأشرف النبي صلوات الله عليه بنفسه على تنفيذها وتنظيم جبايتها وأخذها من أموال الأغنياء ليردها على الفقراء ، عملاً بقوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (١) .

كارولين : ما أنواع الزكاة ؟ وماذا يشترط لإخراجها ؟

الاستاذ : من السنّة النبوية ، لا من نص القرآن، عرفنا أنواع الزكاة . فهي زكاة على عروض التجارة ، ونسبة ما يؤخذ فيها لا تزيد على ٢٫٥ ٪ أي ربع العشر كما يعبر الفقهاء . وزكاة على الذهب والفضة، والنسبة المأخوذة فيهما ٢٫٥ ٪ أيضاً . ويشترط فيهما مِلك النصاب الذي يعادل مئتي درهم من الفضة أو عشرين مثقالاً من الذهب . والزكاة على الزروع والثمار التي قصرها كثير من الفقهاء على ما يدخر ويكال من الحبوب، وتؤخذ منها نسبة عشرية بحسب نوع الأراضي التي قد تسقى بالمطر أو بعمل الإنسان . وأخيراً الزكاة على المواشي والأنعام، ولها في كتب الفقه تفصيل دقيق لا مجال لشرحه الآن .

ويشترَط لإخراج الزكاة شرطان : أحدهما مِلك النصاب الذي يختلف مقداره تبعاً لاختلاف هذه الأنواع ، والآخر مرور عام على الأقل على تملك هذه الأشياء (٢) .

سمير : أظنهم اشترطوا في النصاب أن يكون فاضلاً عن الحاجات الأصلية ، غير مستغرق بديون يجب أداؤها .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ١٠٣ . وقال الماوردي في تفسيرها : « ومعنى قوله سبحانه « تطهرهم وتزكيهم بها » أي تطهر ذنوبهم ، وتزكي أعمالهم » .
(٢) قارن بالاختيار شرح المختار ١/٩٨ .

الاستاذ : اشترطوا ذلك فعلاً، لأن في الزكاة معنى الصدقة التي لا يجوز أن تؤخذ من مستحقها أو المحتاج إليها .

ولا بد من أن نلاحظ في جميع النسَب المئوية المأخوذة في أنواع الزكاة أنها قليلة لا ترهق ميزانية أحد ، بيد أنها على قلتها توزع الثروة بين فئات الشعب المختلفة خلال سنوات معدودة ، وتكاد تؤمّن نفقات التكافل الاجتماعي التي لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات .

كارولين : هل تقصد بنفقات التكافل الاجتماعي وجوه الإنفاق المسماة « مصارف الزكاة » ؟

الاستاذ : أجل ، مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في نص القرآن . قال تعالى : « إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفي الرقاب ، والغارمين ، وفي سبيل الله ، وابن السبيل »[1] .

سمير : إذا كان كل مصرف من هذه الثمانية مستقلاً عن المصارف الباقية، فلماذا ذُكر المساكين بعد الفقراء ، مع أن الفئتين تتشابهان بل تتماثلان ؟

الاستاذ : الفقراء ليسوا هم المساكين . فالذين يملكون أقل من النصاب ، أو يملكون نصاباً مستغرقاً في الديون، هم الفقراء . والذين لا يملكون شيئاً هم المساكين . والحكمة من إعطاء الفقراء كالمساكين أن الإسلام

---

(١) سورة التوبة ، الآية ٦٠ .

يريد للناس أن ينالوا شيئاً فوق الكفاية ، ليتمكنوا من التمتع بطيبات الحياة [١] .

كارولين : والعاملون عليها ، لماذا يُعطَون نصيباً من الزكاة ؟ ولماذا خصوا بواحد من مصارفها الثمانية مع أنهم قد يكونون أغنياء ؟

الاستاذ : العاملون عليها هم جباتها ، وإنما يعطون منها — ولو لم يكونوا فقراء — في مقابل عملهم على جبايتها . وهكذا يدخل نصيبهم في نظام الجهد والجزاء ، وليس سببه الحاجة إلى المال [٢] .

سمير : والمؤلفة قلوبهم ، هل يُعطَون حتى الآن نصيباً من الزكاة ؟

الاستاذ: المفروض أن يعطوا ما دامت الآية الكريمة قد نصت عليهم ، والمراد بهم هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً ، فتجتذب قلوبهم بنصيب من أموال الزكاة، ليساندوا الإسلام بدلاً من أن يحاربوه . لكن هذا المصرف قد أُقفل منذ أن أعز الله الإسلام بعد حروب الردة في أيام أبي بكر الصديق .

كارولين : قرأت في كتاب لاووست Laoust عن ابن تيمية أن هذا الإمام السلفي المجدد كان يرى أن يستعاض عن نصيب المؤلفة قلوبهم بعد أن أعز الله الإسلام بنفقات الدعوة الى الإسلام والتبشير به [٣]، ولو أردنا نحن أن نعبّر بما يشبه روح كلامه لاتفقنا على استخدام هذا المصرف في نشر الإسلام بمختلف أجهزة الإعلام . والآن ، ألا توافقني على أن مصرف «الرقاب» قد انتهى الآن بحكم الظروف ؟

---

(١) من الطريف أن ابن تيمية في « السياسة الشرعية » ١٧ لا يفرق بين الفقراء والمساكين لأن هؤلاء كأولئك لا يملكون الحد الأدنى من الكفاية .

(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، صفحة ٢٤ .

الاستاذ : لا شك في أن هذا المصرف المتعلق بتحرير الرقاب في حكم المنتهي . ولا شك أيضاً في أن الإسلام قد سبق الأنظمة كلها إلى تحرير الرقيق ، فالذين في الرقاب هم الأرقّاء المكاتَبون الذين كانوا يستردون حريتهم في مقابل مقدار من المال يتعاقدون مع مالكيهم على دفعه إليهم [1] . ومن الممكن أن يحوّل اليوم هذا المصرف إلى الرازحين من المسلمين تحت نير الاستعمار الذي هو أدهى وأمر من الاسترقاق ، حتى يحرروا أنفسهم من سطوة المستبدين ...

سمير : والغارمون هم طبعاً المَدِينون الذين وقع الغرم عليهم ، حتى استغرق الدين أموالهم .

الاستاذ : إنهم هؤلاء الذين ذكرتهم ، ولكن يشترط ألا تكون ديونهم في معصية ، لأنهم إنما يعطَون نصيباً من الزكاة ليسددوا ديونهم ، ويخلصوا منها رقابهم [2] .

كارولين : والمصرف السابع « في سبيل الله » كيف يحدد ؟

الاستاذ : ذاك مصرف عام تحدده ظروف الأمة ومصلحتها العليا ، فهو يتسع لكل عمل اجتماعي في كل الظروف والبيئات ، من علاج المرضى ، وتعليم الأميين ، وتجهيز المجاهدين ... [3]

والمصرف الثامن الأخير هو « ابن السبيل » وهو المسافر المنقطع عن ماله أو البعيد عنه أو الذي لا يستطيع الوصول إليه ، وليس بين يديه ما يكفيه ليحفظ حياته [4] . ويدخل في هذا المصرف

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوى ١٦٧/٤ .
(٢) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ١٧ .
(٣) تفسير المنار ٤٩٩/١٠-٥٠٤ .
(٤) السياسة الشرعية (لابن تيمية) ١٧ .

اللاجئون بعد الحروب ، والمهاجرون بعد الفتن والغارات ، لأنهم خلّفوا أموالهم وراءهم ، ولا يجدون وسيلة للوصول إلى تلك الأموال .

كارولين : وما العمل إذا لم تكف مصارف الزكاة لتغطية نفقات التكافل الاجتماعي ؟

الاستاذ : إذا لم تكف الزكاة، ولم يكن في بيت المال ما يسد حاجات المحرومين ، يفرض الإسلام على أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويكفوهم الضروري من حاجاتهم الغذائية والمعاشية (١) .

سمير : بقي من أركان الإسلام الخمسة ركنان : صوم رمضان ، وحج البيت .

الاستاذ : الطابع الاجتماعي واضح جداً في هذين الركنين : فصوم رمضان رياضة روحية تصلح في شهر واحد ما أساء المرء فيه إلى نفسه ومجتمعه طوال أحد عشر شهراً، وفيه يتذكر المسلم في النهار وهو صائم بمن يبيت على الطوى في الليل وهو محروم ، فليس كالصوم فرصة لتجديد الميثاق مع الله ، وتحقيق العدل الذي أمر به الله .

أما الحج فعيد المسلمين الأكبر، ومؤتمرهم السنوي العام لشؤون الدنيا والدين . وأعظم مناسكه الوقوف على جبل عرفات ، وقد تساوى الحجاج في لباس الإحرام المؤلف من إزار ورداء ليس فيه شيء مخيط ... لا تميز منهم غنياً من فقير ، ولا عالماً من أمي ،

---

(١) المحلى (لابن حزم) ٦/١٥٦ ، وحول حدود هذه السلطة انظر بوجه خاص Laoust, op. cit., 437.

ولا ملكاً من صعلوك . إنهم جميعاً يرددون على قلب رجل واحد ، كأنهم الملائكة الأطهار : « لبيك اللهم لبيك » !

كارولين : هؤلاء الحجـاج فيهم العرب والأعاجم ، فهل يلبّـون بلغات أقاليمهم التي جاؤوا منها أم بلغة القرآن يلبّـون ؟

الاستاذ : بل بلغة القرآن يلبون ، ويهتفون ، ويفهمون الشريعة كلها ، فالعربية هي اللغة العالمية للأمة ، كما سنرى في لقائنا القريب ...

الفصل الخامس عشر

اللغة العالمية لهذه الأمة

الاستاذ : في ختام لقائنا الأخير ، تساءلنا خلال وصفنا لوقوف الحجاج على جبل عرفات ، عن اللغة التي يؤدون بها الشعائر ، ويتممون بها المناسك ، ويجأرون بها إلى الله في تلبيتهم الخاشعة ، ودعائهم الضارع ، وتوبتهم النصوح ، أهي لغة الأقاليم التي منها يقدمون ، أم لسان القرآن المبين ؟ وأجبنا من دون تردد : بل بلغة القرآن يعبدون الله خاشعين !

واللسان العربي الذي نزل به القرآن ليس أداة التعبير عن الشعائر الدينية وحسب ، بل هو أجدى وسيلة لانصهار الأمة انصهاراً كاملاً في جوهر شخصيتها ، وذاتيتها ، وأصالتها [1] . وإن ذلك الانصهار الكامل ليلتقي على أفضل وجه مع روح التكافل الاجتماعي المنبثق من وحدة الأمة في ذاتها ، ومن رؤيتها المحددة الواحدة للكون والحياة والإنسان ، وفاقاً لما صرح به مارتينه Martinet في قوله الموجز الواضح: « إنما نتوخى من اللغة

---

(١) Georges Mounin, Les problèmes théoriques de la traduction. Gallimard, Paris, 1963, p. 58-59.

أن نتمكن بوساطتها من تحديد رؤيتنا للعالم الذي يحيط بنا »[١]. وإذا صح أن الفكر الجماعي يتكون ، مثل الفكر الفردي ، من القوى النفسية الداخلية التي تبرز المزايا العقلية والوجدانية للمجتمعات وللأفراد على السواء [٢] ، فمما لا ريب فيه أن توحيد لغة الأمة هو السبيل الأقوم للاعتراف بوحدة عقليتها ، أو تشابه عقليتها إلى حد بعيد[٣] . لذلك لم يكتف الإسلام بجعل العربية لغته الدينية، بل اتخذها لدى تحديد الحقائق والأشياء لغة الأمة كلها من دون استثناء [٤] .

سمير : كأني بك ترى ، مع ابن تيمية ، « أن اللسان العربي شعار الإسلام وأهله » [٥] .

الاستاذ أجل، إني أرى رأي هذا الإمام السلفي المجدد، وأجده منطقياً جداً . ومن الطريف أن المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون قد استعار من ابن تيمية عبارته ، أو تأثر بها على الأقل ، حين سمى العربية لغة الوحدة الفعلية للأمة جمعاء ، ووصفها بأنها « لغة الرسالة الشاملة ، وأداة الإسلام لنشر السلام بين جميع الأمم والشعوب » [٦] .

---

(١) Ibid., 50.

(٢) Cf. Davy, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, notamment l'opinion de Mc Dougall, p. 140.

(٣) Id., ibid., 140 - 141.

(٤) Alphonse Gouilly, L'Islam devant le monde moderne, 41.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم (لابن تيمية) ص ٩٦ .

(٦) Massignon, Cahiers du Sud, année 1935, p. 4. (L'arabe, langue liturgique de l'Islam) .

كارولين : أكثر المستشرقين في هذه القضية يلتقون على امر واحد مشترك: وهو أن المسلمين الناطقين بهذا اللسان المبين ليسوا وحدهم مسؤولين عن تعزيزه ونشره وإذاعته ، بل المسلمون جميعاً – أياً مـا تكن لغتهم – مسؤولون بالمستوى نفسه عن هـذه المهمة البالغة الأثر في الحياة الإسلامية ، تحقيقاً لرسالة هذا الدين (١) .

الاستاذ : وما للعربية من أثر بالغ في حيـاة الأمة الإسلامية هو الذي يحملنا على التصدي لجميع المحاولات الرامية إلى قطع التلازم «التلقائي» بين الإسلام ولغته العربية : شعاره الأصيل (٢) .

سمير : ألا ترى معي أن للتطور الاجتماعي أكبر الأثر في تسمية العربية « شعار الإسلام » ، وأن التلازم بين الإسلام وهذا « الشعار » ، ليس « تلقائياً » إلى الحد الذي يدعيه الغلاة من عشاق العربيـة والمتحمسين لها ؟

الاستاذ : لا أستطيع أن أنكر ما كان للتطور الاجتماعي من أثر في هـذا الصدد ، لكني أؤكد في الوقت نفسه أن الكتاب والسنّة هما اللذان أتاحا لذلك التطور أن يأخذ مجراه : ذلك بأن الإسلام – وإن يكن قد ظهر في بيئة عربية خالصة لم ينافس « لسانها » المبين شيء من اللغات – أضفى على لغة العرب طابعاً من «القداسة»، حين جعلها أداة التعبير المثلى عن رسالته العالمية الخالدة .

والتعبير بالتلازم «التلقائي» بين العربية والإسلام ليس من الغلو في شيء ، فالذين يدركون حقيقة هذا التلازم – سواء أكانوا عرباً أم أعاجم – هم أحد فريقين: فإما أنهم مسلمون ملتزمون بالإسلام

---

(١) Massignon, op. cit, p. 7.

(٢) انظر في مجلة اللسان العربي عدد ٦ شوال سنة ١٣٨٨ رأي الدكتور أحمد الضبيب .

ديناً وشرعة ومنهاجاً ، مؤمنون بوحدة الأمة الإسلامية ، ووحدة فكرها ، ساعون إلى تحقيق ذلك كله على هدى وبصيرة ونور ، وإما أنهم علماء باللغات والحضارة والتاريخ من غير المسلمين ، لكن اتسموا بالإنصاف والتجرد والموضوعية ، وانتهت بهم أمانتهم العلمية إلى تقرير الحقائق دون تزيد ولا نقصان .

كارولين : إني مقتنعة على كل حال بأن التعاليم الإسلامية بدأت ، في وقت مبكر ، سياستها الشرعية « الرسمية » في التعريب ...

الاستاذ : تقصدين طبعاً تعريب أكبر جزء ممكن من العالم يومذاك ، لأن من المستحيل – أو شبه المستحيل – جمع العالم كله على لغة واحدة. أما العربية بالذات فقد كان أقرب إلى المنطق بشأنها أن يترقب المسلمون الأولون حركة الفتوح ، ليسعوا في نشرها بين الشعوب الأعجمية التي دخلت في دين الله أفواجاً [1] .

وحين نجد القرآن يرفض التمييز العنصري، مصرحاً بعالمية دعوته من ناحية ، ويكرر في آيات كثيرة نزوله بلسان عربي مبين [2] ، مشيداً بهذا اللسان من ناحية ثانية ، فلنذكر أن هذه – في تعاليم الإسلام – لم تكن المرة الوحيدة التي التقى فيها التوجيه مع التشريع، أو السياسة مع الدين ، وذلك مما حملنا في الواقع على أن نسلك في عداد المقومات الأساسية لوحدة الأمة الفعلية تعريب اللسان في كل « دار الإسلام » .

---

(١) انظر كتابنا « معالم الشريعة الاسلامية » ص ٨٩ .

(٢) على سبيل المثال قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين » سورة الشعراء ، الآيات ١٩٣ – ١٩٥ .

وإذا تذكرنا أن السور المكية (كالنحل، والرعد[1]، ويوسف، وطه، والشعراء، وفصّلت) هي التي وصفت القرآن بأنه «عربي» أو نزوله «بلسان عربي»، لم يكن عسيراً علينا أن نستنتج من ذلك أن الخطوط الأساسية العريضة لسياسة التعريب، قد رُسمت بمكة في بداية الطريق، تمهيداً لوضعها في الظروف الملائمة موضع التنفيذ.

سمير: لا بد أن تنزيل القرآن باللسان العربي كان يوحي بكثير من الاعتزاز والفخر، إلى العرب...

الاستاذ: وإلى غير العرب أيضاً كان يوحي بكثير من التوقير والتكريم لكل ما هو عربي، لساناً وبياناً، وحسَباً ومَحْتِداً، ومَوقعاً ومولداً، ولا سيما حين يقرن القرآن اللسان العربي بصفة البيان[2]، أو يقول: «غيرَ ذي عِوَجٍ»[3]، إيماء إلى صفاء هذا اللسان.

كارولين: يخيل إليّ أن سياسة التعريب قد صادفت لدى الرعيل الأول من المسلمين استعداداً طيباً لتحقيقها، بل حماسة منقطعة النظير.

الاستاذ: هذا صحيح، والوقائع التاريخية قد أثبتت أن العربية، في كل الأقاليم التي افتتحتها، فرضت نفسها بصورة تلقائية، ولم تصطنع — من أجل ذلك — أي أسلوب من أساليب الدعاوة، ولا أي شكل من أشكال الإغراء.

---

(١) في مكية الرعد خلاف بسطناه في «علم المكي والمدني» من كتابنا «مباحث في علوم القرآن». وقد انتصرنا لمكيتها بما ذكرناه من الأدلة والشواهد، فيراجع في موضعه.

(٢) كقوله تعالى: «بلسان عربي مبين» في سورة الشعراء، الآية ١٩٥، وقد سبقت الاشارة إليها.

(٣) قال تعالى: «قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون» سورة الزمر، الآية ٢٨.

سمير : أفسر هذا بأن الفاتحين الأولين كانوا من العرب الخلص، فتيسر لهم فهم اللغة القرآنية ، واستخراج الأحكام الشرعية من مصدر الإسلام الأساسي الأصيل .

الاستاذ : تفسيرك جيد لما يخص العرب في هذه القضية... أما غير العرب فكان لزاماً عليهم أن يعوضوا السليقة التي فقدوها بمعرفة العربية وإتقانها والتفقه في أسرارها ومزاياها . قال ابن تيمية: «... فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي ، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به ، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان ، وصارت معرفته من الدين ، وصار اعتياد التكلم به أسهل على أهل الدين في معرفة دين الله، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين، وأقرب إلى مشابهتهم للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار في جميع أمورهم » [١] .

كارولين : وجدت في مقدمة ابن خلدون تعليلا طريفاً لإجادة الأعاجم لغة القرآن ...

الاستاذ : أجل... لقد رد هذه الإجادة إلى سهولة العربية على ألسنتهم، ونشأتهم بين الناطقين بها ، ورغبتهم في الانتماء إلى أهلها ، وذلك حين قال : « إن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام ، كانوا أعجاماً مع حصول هذه الملكة لهم ، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم ، إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط . وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم . فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا شيء وراءها . وكأنهم في نشأتهم من العرب الذين

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم (لابن تيمية) ١٦٢–١٦٣ .

نشؤوا في أجيالهم ، حتى أدركوا كنه اللغة ، وصاروا من أهلها ، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعجام في اللغة والكلام ، لأنهم أدركوا الملكة في عنفوانها ، واللغة في شبابها » [١] .

سمير : في اعتقادي أن عوامل وظروفاً كثيرة ساعدت غير العرب على إتقان اللسان العربي : أهمها الاختلاط بالمصاهرة ، والاحتكاك في الرحلات .

الاستاذ : ولا تنس يا سمير أن قد كان لانتشار المصاحف في الأمصار ، وترتيلها أداء وتجويداً ، وتلقّي الروايات المتعلقة بالتفسير مشافهة وسماعاً ، وتلهف القوم إلى الإسهام في بناء المجتمع الجديد الآخذ بالتطور ، آثار بعيدة المدى في نجاح سياسة التعريب ، بأسلوب متدرج حكيم .

كارولين : وليس لنا أن ننسى أن قد رُفعت إلى الرسول أحاديث تبرز من خلالها فكرة التعريب بصورة واضحة جلية .

الاستاذ : هذا أيضاً سبب وجيه : فقد روى الحافظ ابن عساكر قال : جاء قيس بن مطاطية إلى حلقة فيها سلمان الفارسي، وصُهَيْب الرومي، وبلال الحبشي، فقال: هؤلاء الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل ، (يعني النبي ﷺ) ، فما بال هذا وهذا ؟ (مشيراً إلى غير العرب من الجالسين)، فقام إليه مُعاذ بن جبل رضي الله عنه فأخذ بتلابيبه ، ثم أتى النبي ﷺ فأخبره بما قاله ، فقام النبي مغضباً يجر رداءه حتى أتى المسجد ، ثم نودي : الصلاة جامعة . فاجتمع الناس، فخطبهم قائلاً : « يا أيها الناس، إن الرب واحد،

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، الفصل الثاني والأربعون .

وإن الدين واحد ، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هي من اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي »[١] .

سمير : في هذا الحديث – إذا صح رفعه إلى النبي – دلالة حاسمة على إيجاب التعريب ، بمختلف الطرق والأساليب .

الاستاذ : لقد رفع بعضهم إلى الرسول حديثاً آخر تبدو دلالته على إيجاب التعريب أشد حسماً وأكثر صراحة ، وذلك قوله فيما رووا : «مَن استطاع أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية» ، وفي رواية أخرى: «فلا يتكلم بغير العربية »[٢] .

كارولين : لست أدري لماذا أستبعد « رفع » هذا الحديث . ليس عندي ما أحتج به ، ولكنه حدس داخلي ...

الاستاذ : لقد صدق حدسك يا كارولين : فابن تيمية ، بمعرفته العميقة للسنّة النبوية ، رجح « وقف » هذا الحديث على عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، لسببين وجيهين : أحدهما أن غير العرب كانوا ، في حياة الرسول ، قلة عددية ، وذلك يستتبع ندرة المتكلمين بغير العربية إذ ذاك ، ففيم هذا النهي الصريح عن شيء لا وجود له ؟ والسبب الآخر أن بدء اختلاط العرب بالأعاجم كان على عهد عمر ، في أثناء الفتوح ، فلا غرابة إذا كان هذا الخليفة الراشدي قد فكر تفكيراً جدياً بسياسة التعريب ، لما خشي على لغة القرآن من فساد الألسنة واضطرابها[٣] .

---

(١) ذكره ابن تيمية في « الاقتضاء » ص ٨٠ والسيد الإمام محمد رشيد رضا في « الوحي المحمدي » ص ٢٣٠ – ٢٣١ .

(٢) ابن تيميـــة ، الاقتضاء ٧٤ ، والحديث – باعتباره مرفوعاً – مروي من طريق عمر بن الخطاب وابنه عبد الله .

(٣) ابن تيمية ، الاقتضاء ، ص ٧٨ .

سمير : وهذا يفسر لنا — في الوقت نفسه — لماذا ظل عمر رضي الله عنه يطالب الولاة والعمال بتعلم العربية وإتقانها في الأقاليم .

الاستاذ : ونضيف إلى ذلك أن رسائل النبي إلى ملوك عصره كُتبت جميعاً بالعربية [1] . وأبسط ما يعنيه هذا أن العربية كانت لغة «رسمية» للدولة الإسلامية ، إذ كان في وسع الرسول — لو شاء — أن يأمر كتبته بصياغتها بلغات هؤلاء الملوك ، ولا سيما إذا عرفنا أنه صلوات الله عليه بعث بتلك الرسائل في السنين الأواخر من حياته ، بعد أن تم شيء من الاتصال مع بعض الأقاليم الأجنبية . وهكذا وضع الرسول الكريم النواة الأولى لسياسة التعريب ، تمهيداً لوحدة الأمة في لسانها وشعارها ، بعد وحدتها الشاملة في دينها ورسالتها [2] .

كارولين : قرأت في بعض الكتب أن غير العرب كانوا يتناقلون فيما بينهم أحاديث تحملهم على تعظيم العرب ، وتغريهم بتعلم لسانهم . وقد لفت نظري في بعضها هذا الربط المستمر بين تعلم العربية والغلو في تعظيم الجنسية العربية ، مع أن هذا الغلو يتنافى ودعوة الإسلام الصريحة إلى المساواة والإخاء . هل توافقني على هذا الاستنتاج ؟

الاستاذ : أوافقك طبعاً ... ولكني قبل ذلك أود أن نلقي معاً نظرة على تلك الروايات لنميز خبيثها من طيّبها ، ونرفض منها ما كان موضوعاً مختلفاً من الأساس ، أو ضعيفاً منكراً واهي الإسناد .

---

(١) انظر نصوص تلك الرسائل في « مجموعة الرسائل والوثائق السياسية في العصر النبوي والخلافة الراشدة » للدكتور محمد حميد الله ، وانظر على وجه الخصوص مصادر هاتيك الرسائل ٢٣ حتى ١٣٧ . وقارن « بجمهرة رسائل العرب » لأحمد زكي صفوت ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الاسلامية » ص ٩٤ .

من تلك الأحاديث على سبيل المثال: «حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق»[1] ، ومنها: «إن الله اصطفى من خلقه بني آدم، واصطفى العرب من بني آدم ... فمن أحب العرب أحبني ، ومن أبغضهم أبغضني»[2] . ومنها : « أحب العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة عربي»[3] . ولعل الحديث الأخير هو الذي ألهم الفارابي أن يقول في (ديوان الأدب) : « هذا اللسان كلام أهل الجنة »[4] !!

سمير : لا بد أن يكون إسناد هذا الحديث الأخير شديد الضعف ، ولست أشم في أسلوبه رائحة النبوة ، وأكاد أجزم بأنه مختلق موضوع ...

الاستاذ من الطريف أن ابن الجوزي عدّه من الموضوعات ، بينما أكد الحافظ السلفي أنه حديث حسن[5] . لكن الحكم « بوضع » هذا الحديث أو «حسنه» لا يغير شيئاً من جوهر القضية، فمجرد إيراده في كتب السنّة يؤكد عناية القوم بلسان العرب وانتصارهم لسياسة التعريب .

إن نظائر هذا الحديث ترمي فقط إلى جعل العربية اللغة الوحيدة التي يفضل الدين استعمالها ، لتكون أداة توحيد بين جميع المسلمين .

---

(١) الاقتضاء ص ٧٥ . وقد ذكر ابن تيمية هنا كل أسانيد هذا الحديث وعلق عليها .
(٢) المصدر نفسه ص ٧٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٧٥ .
(٤) ذكر هذا السيوطي في « المزهر » ١/٣٤٢ .
(٥) الاقتضاء ص ٧٥ .

إن العربية هي اللغة الوحيدة التي يجب أن تلقن للأطفال في البيت والمدرسة [1] ، وهي وحدها لغـــة الدولة والجيش [2] ، وتعلّمها واجب على كل مسلم قادر ، ما دام فهم الكتاب والسنّة متوقفاً عليها [3] .

إن كل أعجمي يتعود التكلم بالعربية يقف مع العربي على قدم المساواة بلا تفريق ولا تمييز ، وإنما يتفاضل الناس بالعمل الصالح والتقوى ، مصداقاً لقول الرسول الكريم : « لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأعجمي على عربي ، إلا بالتقوى » [4] .

كارولين : على هـــذا الأساس ينتقل الإسلام إذاً من وحدة اللسان إلى وحدة الإنسان .

---

(١) الاقتضاء ص ٩٨ .
(٢) Laoust, op. cit, 254.
(٣) الاقتضاء ص ٩٨ .
(٤) جزء من خطبة الرسول في حجة الوداع .

الفصل السادس عشر

من وحدة الامة الى وحدة الجنس البشري

الاستاذ : إن نزعة الإسلام الاجتماعية لا تنحصر في نطاق الأمة التي كونها، ورسم لها طريقها ، وحدد لها منهاجها ، وسماها أمة وسطاً [١] ، بل خير أمة أُخرجت للناس[٢] : فالنظرية الإسلامية تقوم أساساً على عد البشر جميعاً أمة واحدة [٣] ، وعلى أنهم يجب أن يعودوا كما كانوا في حال الفطرة الأولى أمة واحدة [٤]. والانتقال من وحدة الأمة الإسلامية إلى وحدة الجنس البشري هو الرسالة الخالدة التي عهد الله إلى خاتم أنبيائه محمد عليه الصلاة والسلام أن يحققها بين الناس كافة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن ، لأن الله أرسل محمداً رحمة للعالمين [٥] .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٤٣ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١١٠ .

(٣) سورة يونس ، الآية ١٩ : « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا » .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٣ : « كان الناس أمة واحدة » . وقد أوضحنا هذه الوحدة في الفصل السابق .

(٥) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٧ .

ووحدة الجنس البشري ترتكز في الإسلام على الاعتراف بعراقة الإحساس الفطري بحقوق الإنسان ، ولا سيما الطبيعة الأساسية ، التي نكتفي بثلاثة منها لضيق المقام : وهي حق الحياة ، وحق التكريم ، وحق المساواة . وقد سميت هذه الحقوق بالطبيعية والأساسية ، لأن البشر يتساوون فيها ، ويشارك بعضهم فيها بعضاً من دون تفرقة أو تمييز ، سواء أعدّوها من البداية « حقوقاً » أم انتهوا في طور ما إلى الإقرار بحصول المشاركة فيها على وجه من الوجوه .

سمير : يزيدنا اقتناعاً بالارتباط الوثيق بين وحدة الجنس البشري وصون تلك الحقوق في الإسلام ما رأيناه عبر الأجيال والقرون من مبادرة الشريعة الإسلامية إلى تهيئة الاستعداد البشري للتفكير في حقوق الإنسان قبل تحديدها له في نطاق الأحكام القانونية بوساطة البيانات والدساتير ...

الاستاذ : هذا كلام منطقي معقول ، وهو يؤكد أن اكتشاف الإنسان حقوقه « الطبيعية » من الطبيعة ذاتها ، ثم تبلوُر أحاسيسه الفطرية بشأن تلك الحقوق في مراحل متعاقبة من التنظيم الوضعي والتحديد القانوني ، منذ عصر النهضة وما تلاه حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ليسا في ذاتها سببين كافيين للمرور بروائع الفكر الإسلامي في هذا الصدد مرور العَجْلان .

كارولين : في اعتقادي أن كفالة حقوق الإنسان إذا وجدت تحديدها القانوني في ظل التطورات التي بدأت بها الدولة تخضع للقانون ، بجميع سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية ، فربما كانت الدولة القانونية الأولى التي يتضح فيها هذا التحديد التفصيلي نظرياً وعملياً هي الدولة التي أرادتها شريعة الإسلام خاضعة للقانون ،

وقد خضعت له فعلاً بجميع سلطاتها منذ أربعة عشر قرناً في صدر الإسلام [1].

الاستاذ : أود أن أضيف أن قيمة هذه الحقوق الإنسانية الطبيعية تزداد كفالة وتوكيداً من نحو ، وتعلقاً وارتباطاً بوحدة الجنس البشري من نحو آخر، إذا ما قورنت صيغها المتكاثرة المستمدة من الكتاب والسنّة غالباً، ومن القياس والإجماع أحياناً، بما يشبهها من الصيغ الواردة حتى الآن بما أعلن من بيانات ، على تباعد الفترات : فمن البديهي أن ارتفاع الصياغة القانونية إلى الكليات العامة والقواعد الشاملة امارةٌ على عمق محتواها من ناحية ، وعلى موضوعيتها وحَيدتها من ناحية ثانية، بل الارتفاع في الصياغة القانونية لا ينحصر في نزعة الاستغراق للجزئيات المماثلة وحدها ، وإنما يفترَض فيه التباعد عمداً عن كل مفهوم إقليمي ، والاتجاه الصريح المباشر إلى المفهوم العالمي .

والآن ، فلنبدأ بالحق الأساسي الأول من تلك الحقوق ، وهو حق الحياة ، ولنحاول أن نرى مدى ارتباطه بتوحيد الجنس البشري :

لم يمنح الإنسان الحياة لنفسه، بل الله هو الذي منحه نعمة الحياة، ولا يملك انتزاع الحياة بالموت إلا الذي خلق الموت والحياة [2] ، «إنّا لنحن نحيي ونميت، ونحن الوارثون » [3] . وبمقدار ما تكون الحياة منحة ربانية ، يكون العدوان عليها جريمة إنسانية ، لذلك كان اعتداء الفرد على فرد آخر اعتداء على المجتمع كله :

---

(١) قارن بكتاب حقوق الانسان للاستاذ كرانستون (الترجمة العربية) بيروت .
(٢) سورة الملك ، الآية الثانية .
(٣) سورة الحجر ، الآية ٢٣ .

« من قتل نفساً بغير نفس أو فســاد في الأرض فكأنما قتل الناس » [1] .

سمير : تتمة الآية : « ومن أحياها فقد أحيا الناس جميعاً » ، وهي عميقة الدلالة على قيمة الحياة الإنسانية « الواحدة » ، متى نحرص على جزء منها نحفظ الحياة عليها كلها ، كما أننا إذا قتلنا فرداً من أفرادها قتلناها كلها بمجموعها .

الأستاذ : ما تقوله جميل... وهو يدل أيضاً على أن حرص الإنسان على حياة « نفسه » كحرصه على حياة « غيره » ، كلاهما يؤدي إلى بقاء « النفس » الإنسانية « الواحدة » التي يجب أن تزداد قوة ونمــاء ، ولا يجوز أن تتعرض للتهلكة والفناء، عملاً بقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » [2] ، وقول الرسول الكريم : « إن لنفسك عليك حقاً ، وإن لبدنك عليك حقاً » [3] .

من هنا يجب على الإنسان أن يتناول من الطعام والشراب والدواء ما يحفظ عليه صحته ويصون له حياته: « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين » [4] . ويجب على الإنسان أن يدفع الموت عن «شخصه» ، ولو اضطر في سبيل ذلك إلى تناول المحرمات من المطاعم والمشارب ، فمن جاع أو عطش حتى خشي على نفسه الهلاك ولم يجد إلا لحم خنزير أو خمراً تناولها، لأن بقاء حياته حق للمجتمع كما أنه حق له هو ما دام فرداً من أفراد

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٣٢ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٩٥ .

(٣) رواه الشيخان في صحيحيهما ، وقارن بحديث « نفسك مطيتك فارفق بها » المبسوط ٣/٢٤٥ وقد ذكره السرخسي في شرح كتاب الكسب للامام محمد .

(٤) سورة الأعراف ، الآية ٣١ .

المجتمع[1] . ومن خاف أن يموت جوعاً أو عطشاً ، ورأى الطعام أو الشراب في نافـــذة عالية ، فله أن يصل إليهما ويتناولهما ولو بالصعود على كتب الفقه والحديث ، وحتى المصاحف الشريفة ، إن لم يجد لحفظ حياته وسيلة أخرى[2] . وفوق ذلك، مهما يشتد على الإنسان المرض الموجع، أو يحطمه الفقر المدقع، أو تذل الخيبة كبرياءه ، أو يدمر اليأس أعصابه، فليس له أن ينهار ويقتل نفسه بالانتحار، وإذا ارتكب تلك الجريمة كان من أهل النار: «ولا تقتلوا أنفسكم ، إن الله كان بكم رحيماً . ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً ، وساءت مصيراً »[3] .

كارولين : لا شك أن الانتحار ظلم وعدوان ، وتحد لإرادة الله الرحيم بالإنسان . ولا شك أن حق الحياة – في ضوء ما ذكرته من الأحكام – مصون للفرد والمجتمع في الإسلام . ولكني أرى أن حق الحياة ليس بشيء إذا لم يقترن بحق التكريم ...

الاستاذ : هذا صحيح، فليس للعيش من قيمة إن لم يكن كريماً . وما في القرآن من آيات تكرم الإنسان، وتشيد ببني آدم، قد ذهب مذهب الأمثال : « ولقـد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً »[4]. وفي هذه الآية وحدها تصريح لا ريب فيه بأن تكريم الإنسان ثابت له من حيث هو إنسان من بني آدم ، بغض النظر عن دينه أو جنسه أو عرقه أو أصله أو لغته . وقد قال الألوسي في تأويل

(١) حاشية ابن عابدين ٢١٥/٥ .
(٢) حاشية ابن عابدين أيضاً ١١٩/١ .
(٣) سورة النساء ، الآيتان ٢٩–٣٠ .
(٤) سورة الإسراء ، الآية ٧٠ .

هذه الآية : « أي جعلناهم قاطبة : بَرّهم وفاجرهم ذوي كرم أي شرف ومحاسن » [1] .

سمير : لم أر تكريم الإنسان واضحاً في مكان كوضوحه في قصة آدم التي وردت بأساليب متنوعة ، في سياقات متعددة من القرآن .

الاستاذ : أجل ... وتلك السياقات تلتقي جملة وتفصيلاً بصورة تمثيلية رمزية شديدة الإيحاء عند هذه الآيات: «وإذ قال ربك للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا: سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال : ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » [2] .

كارولين : لماذا تأخذ بالأسلوب التمثيلي الرمزي في شرح ما تضمنته نظائر هذه الآيات من شؤون الغيب ؟

الاستاذ : إن أخذنا بالأسلوب التمثيلي الرمزي، المستساغ في لسان العرب استساغته في جميع لغات الإنسان، لا يسلخ واقعية آدم عن حقائق خلقه وتكوينه ، ولا يخرج الملائكة عن حقائق عالمها الغيبي ، وقد فضلنا الأخذ بهذا الأسلوب الذي هو الأداة المفضلة للتصوير والتعبير في القرآن [3] ، لنقرب الحقائق « الغيبية » إلى العقول والأذهان .

---

(١) انظر روح المعاني ١٥/١١٧ .
(٢) سورة البقرة ، الآيات ٣٠–٣٣ .
(٣) انظر في هذا على سبيل المثال كتاب سيد قطب « التصوير الفني في القرآن » .

وعلى هذا نرى في سياق هذه الآيات ما خص به الجنس الآدمي من المكانة العظمى ، وما كُلِّف حمله في الأرض من التبعات الكبرى، بعد أن سُلّم زمامها، وأُطلقت يده فيها ، يبنيها ويحسن البناء ، ويجمّلها ويزيدها زينة وبهاء . لذلك كان أجدر الخلائق بالخلافة عن الله في هذا الملكوت .

إن إخبار الله ملائكته باستخلافه آدم في الأرض يرمز إلى تسخير الأرض وما عليها ، وتهيئة العوالم المتصلة بها ، والقوى والأرواح المنبثة خلالها ، لهذا الجنس البشري المختار القادر على الاختراع والإبداع .

وإن تطلّع الملائكة للاستيضاح والاستفسار عن حكمة هذا الاستخلاف — برغم استعداد هذا الجنس للفساد وسفك الدماء — يومىء إلى سر الازدواج في الطبيعة البشرية التي تظل في صراع بين النفس والحس، وبين العقل والنفس ، وبين الدين والعقل، فلا ينقذها من حيرتها إلا هدى الله .

وإن اعتزاز الملائكة بتسبيحها وتقديسها لله يصوّر اتجاه القوى الكونية إلى مبدعها وخضوعها للنواميس التي نظمها عليها .

وإن تعليم آدم الأسماء كلها يشير إلى استعداد البشر للمعرفة الشاملة بكل الحقائق ، والفاعلية المطلقة في كل الميادين .

وإن هتاف الله بآدم لإنباء الملائكة بتلك الأسماء إيذان بامتياز الإنسان على خلق الله ، وإعلان لقدرته على التفوق في كل تجربة وكل امتحان ! (١)

---

(١) راجع في مجلة « الفكر الاسلامي » الصادرة في بيروت عن دار الفتوى تفسيرنا المسهب لهذه الآيات ، سنة ١٩٧٠ .

سمير : المهم في نظائر هذه الآيات أنها – من طريق التشخيص والتمثيل والتخييل – تلهمنا أن هذا الكائن البشري الممتاز هو محور هذا الكون ، وأن إحساسه بكرامته إنما يتمثل في شعوره العميق بإنسانيته ، أي مزيد من شعوره بأنه إنسان حقاً !

الاستاذ : أحسنت يا سمير . وإني لأراك – ربما عن غير قصد منك – تلتقي في آن واحد مع مفهوم تكريم الإنسان في الإسلام ، وما قدمه الكاتب المعروف جاك ماريتان من تعريف للمذهب الإنساني الشامل (١) .

كارولين : يبدو أنك معجب بالكاتب إعجابك بكتابه وتعريفه للإنسانية الشاملة ...

الاستاذ : إني معجب فعلاً بجاك ماريتان ، وأوافقه على أن المذهب الإنساني الشامل يهدف أساساً إلى جعل الإنسان أكثر شعوراً بإنسانيته الحقيقية ، وإلى تأكيد كرامته وعظمته ، وإلى إثراء معارفه في الطبيعة والتاريخ .

ذلك بأن كل نبل ومزية وكرامة قد أفردت عبر الطبيعة والتاريخ للإنسان ولتجاربه في هذه الحياة . والتطور الذي انتهى إلى الإنسان ليس إلا مظهراً للغنى الرباني الذي ينفخ في العالم من روحه عسى أن يصونها ، ويعين الإنسان على فهم المعنى الإلهي والاتصال به ابتغاء مواصلة التطور بمزيد من العمل والحيوية والنشاط ...

وحينئذ يدرك الإنسان أن لا تعارض بين عظمته في نفسه وكرامته على ربه وبين عبوديته لله الخلاق العظيم ، وأن لا تعارض بين فاعليته ونشاطه الإيجابي وبين تفرد الله بالتصريف والتقدير

---

(١) Jeaques Maritain, L'Humanisme intégral. Paris.

والتدبير ، وأن لا حاجة بنا كلما أردنا أن نشيد بكرامة الإنسان أن نبوّئه مكان الله ... تعالى الله وتقدس عن كل حيز ومكان ! [1]

سمير : في هذا المجال يشعر الإنسان بأن كرامته تتمثل في قدرته على عمليات التغيير والتطوير ، وفي تسخيره كل ما في الكون لمصلحته ومصلحة إخوته البشر ، مصداقاً للآية الكريمة : « وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه » [2] . فلم يُستثنَ شيء من هذا الكون الكبير ، لا في الأرض المهاد وحدها ، بل حتى السماوات وما فيها ، من أن يكون مسخراً لهذا الكائن البشري الذي فضّله الله تفضيلاً .

الاستاذ : ومن حق الحياة وحق الكرامة ينبثق في نظر الإسلام حق المساواة والأخوة بين البشر أجمعين . ولقد ظهر الإسلام في ذلك الوقت الذي كان بعض البشر يتشدق بأن الدم الذي يجري في عروقه لا كالدماء ، فهو ملوكي لا عادي ، أزرق لا أحمر ، أو أنه من نسل الآلهة ، مخلوق من رأس الإله ، بينما خُلق سائر البشر من قدميه ، وفي الوقت الذي كان السادة يتلهون بقتل العبيد ، وفي الوقت الذي كانت المرأة تباع بيع السلع كأنها ليست من بني الإنسان ... وإذا الإسلام يجهر بأن التقوى هي ميزان المفاضلة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، وأنه ليس لأحد أن يعلو على أحد بعرقه أو جنسه أو لونه من حيث الاستعداد النفسي للتجاوب مع النتاج الحضاري والثقافي والروحي . وهكذا لم يعترف الإسلام بأن لتفاوت الناس

---

(١) كتابنا « النظم الاسلامية » ص ١٩٢ .
(٢) سورة الجاثية ، الآية ١٣ .

في الألوان والأعراق أثراً في المواهب العقلية والملكات النفسية [1].

كارولين: لا داعي للإسهاب في مبادىء المساواة بين البشر، فللإسلام فيها نصوص تغني شهرتها عن ذكرها أو التذكير بها، ولا سيا آية المساواة والأخوة الإنسانية في سورة الحجرات. لكني أود بهذه المناسبة أن أعرف سبب نزول هذه الآية.

الاستاذ: الآية التي تشيرين إليها هي قوله تعالى: «يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم» [2]. ولا بد من ملاحظة أمرين: أحدهما أن تقرير هذه المساواة قد كان في الإسلام منذ أربعة عشر قرناً قبل صدور البيانات المتعاقبة عن حقوق الإنسان، والآخر أن ذلك الإلحاح في القرآن على أن نسب البشرية واحد يهدف إلى ترسيخ هذه الحقوق الأساسية، وعراقة الإحساس الفطري بها، لأنها جامع مشترك بين جميع أفراد السلالة البشرية.

أما سبب نزول تلك الآية فهو أن رسول الله ﷺ - بعد فتح مكة - أمر بلال بن رباح العبد الحبشي الأسود بالأذان على ظهر الكعبة، فاستنكر سادة قريش وقالوا: أعبدٌ حبشي يعلو ظهر الكعبة بحضورنا؟ فنزلت الآية تضع الموازين القسط للأشخاص والقيم والأشياء، وتهدم قواعد الكبرياء، وتحطم فوارق الطبقات، وتصرح بأن الله خلق الناس، كل الناس، في كل زمان ومكان، ومن جميع العروق والأجناس، والألوان، ليتعارفوا ويتفاهموا ويتعايشوا بالسلم والأمان [3].

---

(١) «النظم الاسلامية» أيضاً، ص ٤٦٨.

(٢) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٣) قارن بأسباب النزول للسيوطي ١٢٢. وانظر تفسير المنار ٢٩/١.

سمير : وعلى هذا الأساس ، جعل رسول الله الخادم أخاً لسيده أو ابناً ، وجعل الخادمة أو الجارية أختاً لسيدها أو ابنة ، وأوصى وصيته المشهورة : « إخوانكم خولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون . فإن كلفتموهم فأعينوهم . ولا يقولن أحدكم : عبدي ولا أمتي ، ولكن ليقل فتاي وفتاتي »[1] .

الاستاذ : ولقد تشدد الرسول الكريم مع الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري حين جادل عبداً أسود اللون ، فاحتد عليه وعيره بأمه قائلا له : يا بن السوداء ، وإذا رسول الله يغضب ويقول : « طفّ الصاع » أي طفح الكيل يا أبا ذر « ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح » . فوضع الصحابي أبو ذر خده على الأرض وقال للعبد الأسود : قم يا أخي فطأ برجلك على خدي !

والمسلمون عرفوا المساواة الحقيقية بين أشرافهم ومواليهم بمجرد قدوم النبي المدينة في أول الهجرة ، إذ كان حمزة عم النبي هو وزيد مولى رسول الله أخوين ، وكان خالد بن رويحة الخثعمي هو وبلال ابن رباح أخوين ، وكان أبو بكر الصديق وخارجة بن زيد أخوين . ولم تأخذ المسلمين الكبرياء حين مثل أشرافهم بين أيدي العلماء من مواليهم مثول التلاميذ كما فعلوا مع الحسن البصري وأمثاله الذين أعزهم الإسلام . ومما لا ريب فيه أن المسلمين بلغوا من تكريم العبيد والموالي ذروة شامخة لا تسامى، لأنهم تعلموا من النبي الكريم أن «الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلا بالتقوى أو بعمل صالح»[2].

---

(١) انظر سيرة ابن هشام (بهامش الروض الأنف للسهيلي) ٧٨ .

(١) انظر ما ورد من الأحاديث في هذا الصدد في « الترغيب والترهيب » للمنذري ٢٣/٤ .

كارولين : ومع ذلك ، لا يزال كثير من النـاس يصرون على الاعتقاد بأن تعاليم الإسلام في المساواة تقتصر على الرجال، وتتجاهل حقوق النساء ، وتجعل الانثى تابعة للذكر في جميع الأحوال .

الاستاذ : الناس أعداء مـا جهلوا ، ولو عرف هؤلاء شريعة الإسلام ، لأدركهم الحياء من هذا الكلام . لقد بلغت هذه الشريعة في تكريم المرأة وتأكيد حقوقها واستقلال شخصيتها ما لم يبلغه تشريع اجتماعي أو قانوني في القديم ولا في الحديث ، فليكن موضوع ندوتنا التالية مكانة المرأة وحقوقها في الإسلام .

كارولين : إني أنتظر هـــذه الندوة ، وسوف أتابـع موضوعها بعناية واهتمام ...

الفصل السابع عشر

مكانة المرأة وحقوقها في الاسلام

الاستاذ : لعل تكريم المرأة أهم ما دعا إليه الإسلام لإصلاح الأسرة التي كانت قبله تتخبط في الظلام ، ليس في جزيرة العرب وحدها بل في دول العالم قاطبة آنذاك ، فقد بلغ الإسلام في تكريمه المرأة بنتاً وأماً وزوجة ما لم يبلغه تشريع اجتماعي في القديم ولا في الحديث ، إذ اعترف بجميع حقوقها المدنية والمالية ، ولم يفرق بينها وبين الرجل في المجال الإنساني أو الاجتماعي أو أي مجال آخر من مجالات الحياة .

كارولين : إذا كانت هذه هي نظرة الإسلام الحقيقية إلى المرأة، فاسمح لي أن أقول : ما أوسع الهوة بين النظريات والتطبيق ؟ إن الملاحظ في أكثر المجتمعات الإسلامية أن الرجل لا يزال يستصغر وظيفة المرأة ولا ينظر إليها نظرة إكبار ، وأن المرأة لا تبرح خاضعة للأسرة الواسعة الكبرى ، وأنها لا تنفك تشعر بأنها غير مرغوب فيها .

الاستاذ : غير مرغوب فيها ؟!! هذا آخر شيء يجوز للمرأة المسلمة أن تشعر به ! ولولا اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد لما بقي لهذا الشعور

حتى الآن محل في المجتمع الإسلامي . إن أول ما صنعه الإسلام – تعزيزاً لكرامة الأنثى – أنه حارب كرهها والتشاؤم بها ، فهي في الكرامة الإنسانية مساوية للرجل، ما دامت نشأتها واحدة، كما قال تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجَها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء »[١] .

سمير : كيف تكون المرأة غير مرغوب فيها مع أن تعاليم الإسلام تصرح بأن مولد الأنثى بشارة عظمى ؟ ألم يستهل القرآن تقريعه الشديد للمتطيرين بمولدها ، المتشائمين من إبصارها نور الحياة، بمعاني البشرى وألفاظها ؟

الاستاذ : تقصد قوله تعالى : « وإذا **بُشر أحدهم بالأنثى** ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء **ما بُشر به** : أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ! ألا ساء ما يحكمون ! »[٢]

ولقد تكفل الحديث الشريف بشرح هذه البشرى شرحاً تطبيقياً عملياً يفيض عاطفة وحناناً، عندما قال الرسول الكريم: «آية يُمن المرأة تبكيرها ببنت ». فلا ذنب لنصوص الشريعة إذا تشاءم الناس بالأنثى ، واستصغروا شأنها ، وحملوها بجهلهم على الشعور بأنها غير مرغوب فيها ، ولا سيما إذا تذكرنا كيف كان وضع المرأة مزرياً قبل الإسلام ، ولاحظنا أن هذا الخطأ الفادح في النظر إلى المرأة وفي نظرها إلى نفسها لا يزال مستمراً في أكثر المجتمعات الإنسانية مع الأسف الشديد .

---

(١) سورة النساء ، الآية الأولى . وقارن بكتابنا « النظم الاسلامية » ص ٤٤٢ .
(٢) سورة النحل ، الآيتان ٥٨ – ٥٩ .

كارولين : فعلاً ، هذا مؤسف جداً . إن أكثر الناس في القرن العشرين لا يزالون يرتكبون هذا الخطأ الفادح في نظرتهم إلى الأنثى . إنهم يرونها جنساً تابعاً للرجل في كل شيء ، ثانوية الدور في المجتمع البشري ، مع أنها مثله إنسان كامل قبل أن تكون أنثى . لذلك يعجبني قول الكاتبة الوجودية الفرنسية المعروفة سيمون دي بوفوار Simone De Bauvoir : «إن المرأة لا تولد أنثى، ولكن طبيعة الحيـاة الإنسانية تدمغها بطابع الأنثى » . تُرى ، هل تستحسن مثلي رأيها ؟

الاستاذ : طبعاً ، في هذه النقطة بالذات أستحسن هـذا الرأي ، سواء أصدر عنها أم عن سواها . إنها على غير شعور منها تترجم هنـا النصوص الإسلامية ترجمة عملية ذكية ، ولو أنها كانت مطلعة على الفكر الإسلامي الأصيل ، قبل تشويه وجهه الجميل، لظننتها تعرضه على الناس بأمانة وموضوعية . ذلك بأن المرأة في نظر الإسلام جسدياً ونفسياً كائن بشري، أي أنها إنسان كامل قبل أن تكون أنثى . وفي اعتقادي أنه كان على المرأة أن تقتنع اقتناعاً تاماً بالمساواة بين الرجل وبينها دون التغاضي عن بعض الفوارق الوظيفية التي أحدثها تنوع الأعباء وتنوع طبيعتها [١] . والكتاب والسنّة في هذا الصدد صريحان ، فكلا الجنسين من طينة واحدة ، ومن أصل واحد ، أو كما عبر القرآن « من نفس واحدة » في مطلع سورة النساء الذي ذكرناه قبل قليل .

ولكي يصور النبي صلوات الله عليه نوع الصلة بين شقي هـذه النفس الواحدة قال: «إنما النساء شقائق الرجال»، وكأنه بشرحه للآية

(١) انظر كتابنا « معالم الشريعة الاسلامية » ص ٢٠٤ .

على هذا النحو يرسم لالتقاء الجنسين الشقيقين صورة مترابطة متناغمة، يتكون منها كائن بشري كامل ، متآلف الأجزاء !

سمير : أود أن ألاحظ هنا أن هذا التناسق بين الجنسين الشقيقين لا ينبغي أن يؤدي حتماً إلى التماثل المطلق بينهما في كل شيء : إن المشكلة ليست بين الرجل والمرأة ، فمن اللغو والعبث تضييع الوقت في المفاخرة بين شقّي النفس الواحدة، كالمفاخرة بين الطائرة والقطار، أو بين المهندس والطبيب ...

الاستاذ : ومن المغالطة كذلك تغاضينا عن الحقائق البارزة في نتوءات كل جنس على حدة، مما سببه تطور المجتمعات . من الممكن أحياناً ألا يتآلف الجنسان ، لأن كلاً منهما ليس على قدّ الآخر بالتمام . إن التقابل في النتوءات والمنحنيات هو في الأساس سر التمازج والمخالطة والملابسة التي أدت إلى تكافؤ الجنسين ، مصداقاً لقوله تعالى : « هن لباس لكم ، وأنتم لباس لهن » (١) .

كارولين : لقد كان معنى اللباس في هذه الآية يحيرني دائماً ، ولم يخطر ببالي أبداً أن اللباس كالملابسة، وأن كلاً منهما يفيد المخالطة والتمازج، فكل بروز في أحد الجنسين يقابله تجويف في الجنس الآخر، وهكذا تلتقي النتوءات في كلا الجنسين بأوضاع مرسومة على قدها لتتلبس بها وتثبت فيها ... إن هذا لرائع حقاً !

الاستاذ : هذا التفسير الذي طاب لكِ يتممه ويزيده وضوحاً قوله تعالى: « فاستجاب لهم ربهم أني لا أُضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ، بعضكم من بعض » (٢) . والمراد أن بعضكم الذكور

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٨٧ . وانظر في تأويلها تفسير المنار بوجه خاص .
(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩٥ .

من بعضكم الإناث ، كما أن بعضكم الإناث من بعضكم الذكور، فكل منكم ينسجم مع الآخر ويتناسق ، وكل منكم شخص مستقل عامل له عمله ، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً . وهذه «البَعضيّة» المتناسقة تقتضي أن يكون كل من « البعضين » إنساناً كاملاً ، ولا تقتضي أن يكون « البعض » المذكر هو الأنثى ، و «البعض» المؤنث هو الذكر، ولا أن الرجل يتمنى أن يقضي الحياة مع رجل مثله ، ولا أن المرأة تتمنى أن تقضي الحياة مع امرأة مثلها ... وإلى هذا المعنى الدقيق الشديد الإيحاء أشارت الآية من سورة النساء : « ولا تتمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض » [1] ، أي ما فضّل الله به ذكوركم على إناثكم في أشياء وأوضاع ، أو إناثكم على ذكوركم في وظائف وأعمال أخرى ، فلكل منكم ما يناسب طبيعته ، ويلائم تكوينه ، وتركيب شخصيته .

سمير : المهم في هذا كله أن العلاقة بين الرجل والمرأة ليست ولا يمكن أن تكون في نظر الإسلام ، علاقة صراع وصدام ، ولو افترضنا أن الصراع قائم حقاً بين الجنسين فالأسلحة فيه متكافئة ، وإن لم تكن متماثلة ، ولكنها في النهاية تقود إلى غاية واحدة : تطوير الحياة وتجميلها وتنميتها . هكذا أفهم التعبير القرآني بتفضيل بعضنا على بعض... إنه تعبير اجتماعي بقدر ما هو ديني . ومعناه جميل على كل حال .

الاستاذ : وفهمك سديد على كل حال . ويوشك أن يكون مؤداه في منطق العصر الحديث أن امتياز أحد شِقّي النفس الواحدة بشيء معين هو تكليف لا تشريف ، وهو من ناحية أخرى لا يعني التفضيل

(١) سورة النساء ، الآية ٣٢ .

المطلق لأحد الشقين على الآخر . وذلك واضح في قوله تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة »[1].

كارولين : لا بد لي من مقاطعتك قبل أن أسمع بقية كلامك ... ما السبيل في الآية التي تستشهد بها الآن إلى التوفيق بين آخرها وأولها؟ كيف تكون للرجال درجة عليهن مع أن لهن من الحقوق مثل الذي عليهن من الواجبات ؟

الاستاذ : لا تعارض بين الفكرتين الواردتين في الآية . فالمراد بالدرجة هنا القوامة في الجانب الاقتصادي أو المادي البحت، بفضل استعداد الرجال لها على وجه الإجمال : « فالرجل بحكم تخلصه من تكاليف الأمومة يواجه أمور المجتمع فترة أطول ، ويتهيأ لها بقواه الفكرية جميعاً ، بينما تحتجز هذه التكاليف المرأة معظم أيامها... وللناحية المالية صلة قوية بالقوامة ، فهو حق مقابل تكليف ، ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين ومحيط الحياة »[2] .

ولا يجوز أن ننسى أن هنالك اختصاصاً بالمرأة يفضلها على الرجال ، وقد يكون الحق الذي يقابل حق القوامة ، وربما يزيد عليه . فإذا كان القرآن قد قرن الإحسان إلى الوالدين كليهما بعبادة الله في أرفع ما كُرّم به الوالدان ، في قوله تعالى: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ، وبالوالدين إحساناً . إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍّ ولا تنهرهما،وقل لهما قولاً كريماً»[3]،

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ .
(٢) العدالة الاجتماعية في الاسلام (لسيد قطب) ٥٥ – ٥٩ .
(٣) سورة الإسراء ، الآيتان ٢٣ – ٢٤ .

فإن القرآن نفسه ما لبث أن خص المرأة في صورة الأم بأعظم تكريم وأسماه في قوله تعالى: «ووصينا الإنسان بوالديه: حملته أمه وهناً على وهن، وفصاله في عامين، أن أشكر لي ولوالديك، إليّ المصير»[1].

إن المرأة التي تهب نفسها لحب كبير أو عمل عظيم، وتتفانى في ذلك إلى حد المغالاة، ترتفع إلى قمة لا يصل إليها الرجال. إنها تصنع الكرامة الإنسانية بمعناها الموحد الشامل، ولكن عملها في ذلك كله تكليف لا تشريف.

سمير: لكن من العجيب أن النصوص الدينية لقاء ذلك كله أبت إلا أن تخص المرأة بمزية وتشريف، لا بمثل قول النبي الكريم: «ما أكرمَ النساءَ إلا كريم، ولا أهانهن إلا لئيم»[2]، بل بمثل قوله ثلاث مرات: «إن الله يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب»[3]، وشبيه بهذا أن رجلاً جاء رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بصحبتي؟ قال: «أمك». قال: ثم من؟ قال: «أمك». قال: ثم من؟ قال: «أمك». قال: ثم من؟ قال: «أبوك»[4]. وجاء رجل آخر إلى النبي ﷺ وقال: أريد الجهاد في سبيل الله. فقال له النبي: «أأمك حية»؟ قال: نعم. قال: «الزم رِجْلَها فثَمّ الجنة»[5].

(١) سورة لقمان، الآية ١٤.
(٢) نداء للجنس اللطيف، الإمام السيد محمد رشيد رضا، ص١٣٣ نقلاً عن سنن الترمذي.
(٣) المصدر نفسه ص ١١٨.
(٤) رياض الصالحين (للنووي) ص ١٤٤.
(٥) رواه الطبراني في معجمه.

الاستاذ : أجل ... هكذا كرّم الإسلام المرأة أما ، فقد خصها بمنزلة لا يرقى إليها سواها ، حملت المسلمين على الاعتقاد بأن الجنة تجري تحت أقدامها .

أمـــا تكريم المرأة وهي بنت لا تزال تحت وصاية أبويها أو أوليائها ، فقد بلغ فيه الإسلام أيضاً مبلغاً لا يضاهى : ظهر هذا الدين في قوم كانوا – كما رأينا – يتشاءمون بمولد الأنثى ، ويحملهم تشاؤمهم هذا على ارتكاب أبشع جريمة يندى لها جبين الإنسانية : ألا وهي جريمة وأد البنات مخافة الفقر والفضيحة والعار ...

كارولين : هل كان هذا الوأد معروفاً في كل قبائل العرب الجاهليين ؟

الاستاذ : كان معروفاً في بعض القبائل ، كربيعة وكِنْدة وتميم [١] . وبعض الباحثين يرى أنه كان معروفاً في عامة قبائل العرب ، لكن يستعمله واحد ويتركه عشرة [٢] .

ولقد جاء الإسلام بتعاليمه التي تفيض رحمة وحناناً، يحرّم هذه الجريمة المنكرة ، ويقرّع الوائدين أشد التقريع : « وإذا الموؤودة سئلت . بأي ذنب قُتِلت؟ » [٣] ، ويعرّض بسفه أولئك الحمقى الذين لم يستنكفوا عـــن جعل الملائكة إناثـاً [٤] وتسميتهم

(١) بلوغ الأرب ٤٢/٣ .

(٢) بلوغ الأرب أيضاً ٤٣/٣ . وفي «أسد الغابة» لابن الأثير ٢٢٠/٤ أن قيس بن عاصم المنقري قال للرسول الكريم : إني وأدت اثنتي عشرة بنتاً أو ثلاث عشرة بنتاً ، فأشار عليه رسول الله بإعتاق نسمة عن كل واحدة ! فهذا رجل واحد قـــد وأد من بناته ذاك العدد الوفير .

(٣) سورة التكوير ، الآيتان ٨ – ٩ .

(٤) في سورة النجم ، الآية ٢٧ : « إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ، وما لهم به من علم » .

بنات الله[1] ، مستأثرين بالبنين من دون الله ، فهل يفضل الله البنات على البنين ؟ أم شهدوا مولد الملائكة فعرفوا جنسهم ؟ أم افتروا على الله كذباً وهم يعلمون ؟

سمير : من هنا كان طبيعياً أن يُطَمْئِن الله الوائدين – خشية الفقر على أرزاقهم ، فيخاطبهم بقوله : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خِطئاً كبيراً »[2] .

الاستاذ : وكان طبيعياً أيضاً أن يبايع الرسول الكريم النساء يوم فتح مكة «على ألا يقتلن أولادهن »[3] وأن يوصي الآباء خيراً بالبنات فيقول : « من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده عليها ، أدخله الله تعالى الجنة »[4] .

كارولين : لكني أحسب الرسول الكريم – في حديثه هذا – يشير إلى تخصيص البنات بالمحبة والعاطفة وميل القلب فقط ...

الاستاذ : بل يكاد بإيجازه البليغ في هذا الحديث يشمل كل ألوان الإيثار ، ولا سيما في العطاء . ولأمر قال صلوات الله عليه : «ساووا بين أولادكم في العطية ، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء »[5] .

---

(١) في سورة الزخرف ، الآية ١٩ : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، أشهدوا خلقهم ؟ » .

(٢) سورة الإسراء ، الآية ٣١ .

(٣) تاريخ الطبري ٣٢٨/٢ . وانظر سورة الممتحنة ، الآية ١٢ .

(٤) تيسير الوصول ٤٩/١ .

(٥) رواه الطبراني من طريق عبد الله بن مسعود ، كما في الجامع الصغير .

ولئن حرم العرب البنت من الميراث ، فقد جاء الإسلام يقرر لهـا حقها فريضة من الله ، لا يأكل منه شيئاً إلا باغ أثيم : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مما قل منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً » [1] .

ولما عضلوا [2] بناتهم عن الزواج طمعاً في مال يفتدين بـه أنفسهن ، أو في إرثهن بعد الوفاة ، زجرهم القرآن زجراً شديداً : «يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً، ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » [3] .

ومن ذلك أنه أراد للبنت أن تقبل على الزواج برضاها كالرجل، فلم يأذن لوليها أن يجبرها على الزواج بمن يريد هو حرصاً على مال وفير أو جاه رفيع . وفي الحديث الصحيح : « لا تُنكَح البكر حتى تستأذَن ولا الثيب حتى تستأمَر » . قالوا : ومـا إذنها ؟ قال عليه السلام : «صماتها» [4] . وجاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت : إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته ، فجعل النبي الأمر إليها ، فقالت : قد أجزت مـا صنع أبي ، ولكن أردت أن أعلم النساء أنه ليس إلى الآباء شيء .

---

(١) سورة النساء ، الآية ٦ .

(٢) العضل : المنع .

(٣) سورة النساء ، الآية ١٨ .

(٤) رواه الشيخان ، وصماتها يعني سكوتها .

سمير : وقد تعلّم الآباء من نظائر هذه الوصايا الحكيمة ألا يتدخلوا في مهور بناتهم ، فإن صدقاتهن نحـــلة لهن وحق خالص : « وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً » (١) .

كارولين : إن التحديات التي تجابه بهـا المرأة المسلمة ليست في النظر إليها أمـــاً أو بنتاً ، ولكنها في معاملتها وهي زوجة تبني البيت السعيد .

الاستاذ : سنعالج هذه التحديات في ندوتنا التالية . فإلى اللقاء .

---

(١) سورة النساء ، الآية ٢٠ .

الفصل الثامن عشر

المرأة المسلمة ترد على تحديات العصر (١)

الاستاذ : بعد كل الذي أوضحناه في ندوتنا السابقة لا مجال للنقاش حول تكريم الإسلام للمرأة بنتاً وأماً ، ولا مجال للتردد في أن المرأة كائن بشري كامل قبل أن تكون أنثى في نصوص الشريعة وأحكامها، بيد أن التحديات التي تجابه بها المرأة المسلمة تكاد تنحصر في معاملتها وهي زوجة تبني البيت السعيد ، كما عبّرتِ بالأمس يا كارولين . وفي اعتقادي أن تضخيم معضلات المرأة في حياتها الزوجية يتركز أساساً على الخلط بين الغث والسمين، وبين النظرية والتطبيق، ما دام جوهر الدين يختفي في مجتمعنا وراء التقاليد .

كارولين : لا ريب في أن جوهر الدين يختفي إلى حد بعيد وراء التقاليد، ولكن كثيرات من صديقاتي المسلمات المتمسكات بإسلامهن يعترفن بأن نصوص الدين الصحيحة قبل أن تجمدها التقاليد هي التي وضعت على الزوجات من القيود ما لم تضع مثله على الأزواج، حتى لكأن القوانين المكتوبة مسؤولة مع التقاليد أو قبلها عما ترمى به المرأة المسلمة اليوم من التخلف والعجز عن مواكبة الحياة : فاختيار الزوج، واتخاذ المرأة أداة للاستمتاع ، أو أداة لإنجاب الأطفال في أحسن

الأحوال، وحل عقدة الزواج، والخروج لطلب العلم بجميع مراحله، وللعمل المنتج في الميدان الاقتصادي ، وللنشاط الثقافي في المجال الاجتماعي ، كلها بحسب الظاهر حقوق للرجال من دون النساء ، فضلاً عما في إمكان تعدد الزوجات من مساس بكرامة المرأة ، وهدم لكيان الأسرة ، وإفساد للحياة الزوجية ...

الاستاذ : اسمحي لي يا آنستي أن أشيد بتعبيرك الدقيق . لقد استرعى انتباهي قولك : «بحسب الظاهر» ... أجل، مَن حكم على الإسلام استناداً إلى تصرفات المسلمين ظنّ أن ما ذكرتهِ كله حقوق للرجال من دون النساء ، تبعاً للظاهر الذي لا يعرف سواه ، ومن جهل شيئاً عاداه . لذلك أرى لزاماً عليّ ألا أجيب عن النقاط التي أثرتها إلا بعد أن أؤكد لك تأكيداً قاطعاً أن الزواج في الإسلام عقد مدني بين إرادتين حرتين ، وليس سراً مقدساً تنتفي معه إرادة كلا الزوجين .

إن القرآن يسمي عقد الزواج «ميثاقاً غليظاً» تأخذه النساء من الرجال ، ويضعن فيه ما يردن من الشروط كما تفعل الأطراف المتعاقدة في أي اتفاق . إن هذا واضح في قوله تعالى: « وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً » [١] . وليس الفكاك من هذا الميثاق بالأمر الميسور ما دام في نظر الشريعة عقداً مؤبداً يرتبط به الزوجان في مودة ورحمة وحنان: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » [٢] .

---

(١) سورة النساء ، الآية ٢١ .

(٢) سورة الروم ، الآية ٢١ .

والإسلام لا يستنكف عن الاعتراف بحق الإنسان ، ذكراً كان أو أنثى، في تلبية دواعي الفطرة بالتقاء الروحين والتصاق البدنين عن طريق عقد الزواج ، مصداقاً لقول الرسول الكريم : « لم يُرَ للمتحابين مثل النكاح » (١) .

سمير الحكمة إذاً من ترغيب الشرع في تلاقي الخطيبين ومعرفة أحدهما للآخر هي إتمام عقد الزواج في انسجام كامل ووفاق مؤكد ؟

الاستاذ : أجل ، تلك هي الحكمة من اللقاء والتعارف بينهما ، ورؤية كل منهما للآخر . إن لكل منهما إرادته الحرة، وشخصيته المستقلة، وأسلوبه الخاص في النظر إلى أشياء معينة في الحياة ، فلا بد لهما من بناء حياتهما الزوجية على أسس راسخة تكفل لهما الاستقرار والاستمرار .

وفي السيرة النبوية أن رجلاً أقبل على رسول الله يقول : سأتزوج فلانة من الأنصار . قال عليه السلام : « هل رأيتها » ؟ قال : لا . قال : « اذهب فانظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدَم بينكما » (٢). والمراد أن تعارفكما جدير بأن يربط بينكما برباط متين وثيق .

ولولا اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد لما أجبر الولي، أباً كان أو قريباً، الفتاة البكر الراشدة على الزواج بمن لا تحب ولا تريد: ففي ندوتنا السابقة أوضحنا عرضاً — خلال إشارتنا إلى مكانة البنت في الأسرة المسلمة — أن الشرع يقرر للفتاة حقها في الزواج برضاها

---

(١) انظر روضة المحبين (لابن قيم الجوزية) ص ٢٢٨ . وقد ذكر السيوطي هذا الحديث في « جامعه » وقال : رواه ابن ماجه والحاكم .

(٢) النظم الاسلامية ص ٤٤٧ .

كالرجل سواء بسواء . لقد كان من حق الفتاة ، وسيظل من حقها أيضاً ، أن تختار زوجها لولا خضوعها للأسرة الواسعة الكبرى في مجتمعاتنا المتخلفة التي تجهل روح الشريعة الغراء .

وعلى ذلك ، ليس صحيحاً أن اختيـار الزوج هو حق خالص للرجل ، بل هو من حقوق كلا الجنسين على حد سواء .

كارولين : اقتنعت بهذا الإيضاح ، وسأقول لصديقاتي المسلمات وغير المسلمات أيضاً : إن اختيار الزوج ليس بيد الرجل وحده ، ولكني الآن أتساءل : أصحيح أن المرأة في الزواج الإسلامي ليست أكثر من أداة متعة للرجل ، وأن الاستمتاع الجنسي هو الغرض الأوحد ، أو الأهم ، من أغراض النكاح ؟

الاستاذ : أبداً ، أبداً ، هذا غير صحيح ، وسببه الوحيد هو شروح بعض الفقهاء الذين لم يحسنوا فهم فلسفة الزواج وصراحة الإسلام الجنسية في بناء الحياة الزوجية . ولنأخذ مثـلاً على ذلك لفظ « الباءة » في حديث الرسول : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج » [(١)] ، فقد أساء بعض الفقهاء فهمه حين عدّوه اسماً من أسماء الاتصال الجنسي ، مع أن مدلول « الباءة » في لسان العرب يرمز إلى جميع مؤن النكاح ، فتدخل فيه الصحة الجيدة ، والعمل النشيط ، والمال الكافي ، والاستعداد الكامل لإنجاب النسل وتكوين بيت مثالي وخلية اجتماعية صالحة .

وفوق ذلك ، وقع بعض الفقهاء في خطأ مذهل وهم يشرحون حديث « الباءة » هذا : فمع أن لفظ « الشباب » في مطلع الحديث اسم جنس يدخل فيـه الإناث مع الذكور جرياً على قاعدة العرب

---

(١) حديث مشهور في كتب الصحاح .

في التغليب ، توهَّم نفر من أولئك الفقهاء أن حق الاستمتاع عن طريق الاتصال الجنسي في النكاح معترف بــه في الحديث صراحة للرجل ، ويوشك أن يكون مقصوراً عليه . أما المرأة فمن حقها – على رأي بعضهم – أن تطالب بالاتصال الجنسي مرة واحدة في العمر، وعلى الرجل – في رأي بعضهم الآخر – ألا يغفل عن هذا الأمر كل أربعــة أشهر مرة ، قياساً على أن المولي – وهو الذي يحلف ألا يقارب زوجته – يتربص أربعة أشهر، كما في قوله تعالى: « للذين يُؤْلون من نسائهم تربُّص أربعة أشهر » [1] .

وكان ابن القيم أقرب إلى صراحة الإسلام في معالجة هذه الشؤون الجنسية، حين فند كلا الرأيين والآراء العجيبة المشابهة لهما ، وأكد أن في بعضها مجافاة لما ثبت من النصوص وأن في بعضها الآخر قياساً مع الفارق، ورأى أن إشباع الرغبة الجنسية لدى المرأة حق من حقوقها الطبيعية ، فعلى الرجل أن يلبي رغبتها في هذا الصدد « كما ينفق عليها ويكسوها ويعاشرها بالمعروف ، بل هذا عمدة المعاشرة ومقصودها » [2] .

سمير : استوقفتني هنا عبارة ابن القيم الأخيرة « بل هذا عمدة المعاشرة ومقصودها » . فإذا كان من خلالها يعارض أن تكون المرأة أداة متعة للرجل ، وينفي أن يكون الاستمتاع الجنسي حقاً للزوج وحده، ويثبت صراحة للزوجة حقها في أصل هذا الاستمتاع [3] ، فإنه من خلال هــذه العبارة نفسها يوشك أن يعترف بأن الغرض الجنسي هو لدى الزوجين كليهما ، كما عبَّرت كارولين ، أهم أغراض

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٦ .
(٢) روضة المحبين ص ٢٣٥ .
(٣) قارن بشرح سنن الترمذي (لابن العربي المالكي) ٢/٧٧ .

النكاح . وهذا في رأيي باطل أيضاً ، لا تؤيده الوقائع ولا النصوص .

الاستاذ : بل النصوص والأحكام الشرعية تؤيد خلاف هذا الرأي، وذلك ما كنت على وشك تبيانه لو أنك لم تقاطعني ... إن دفع شهوة الرجل بغشيان المرأة ودفع شهوة المرأة بصبوة الرجل إليها لا يفسران كل شيء في كمال الحياة الزوجية وجمالها وسعادتها . وإنما وُضع النكاح في الأصل لإنجاب الذرية وإبقاء الجنس الآدمي ، ولم تُخلق الشهوة الجنسية إلا لتكون باعثة مستحثة على اقتناص الولد «كالتلطف بالطير في بث الحَب الذي يشتهيه ليساق إلى الشبكة ، وكانت القدرة الإلهية – كما قال حجة الإسلام الغزالي – غير قاصرة عن اختراع الأشخاص ابتداء من غير حراثة وازدواج، ولكن الحكمة اقتضت ترتيب المسببات على الأسباب مع الاستغناء عنها إظهاراً للقدرة ، وإتماماً لعجائب الصنعة ، وتحقيقاً لما سبقت به المشيئة ، وحقت به الكلمة ، وجرى به القلم »[1] .

كارولين : إني أستخلص من كلامك أن الاستمتاع الجنسي ليس الغرض الأوحد ، ولا الأهم ، من أغراض النكاح ، وأن المرأة ليست أداة متعة للرجل ، ولكنها مع ذلك أداة لشيء آخر: إنها أداة لإنجاب الأطفال ... إنها أداة في جميع الأحوال .

الاستاذ : بل هي شريكة الرجل في إنجاب الأطفال ، مثلما تشاركه بشخصيتها المستقلة وإرادتها الحرة وإنسانيتها الكاملة في كل شأن من شؤون الحياة ، حتى في تحديد النسل بدلاً من كثرة الإنجاب . وإنما المقصود من جوابي السابق أنه لا يجوز للزوجين ، أحدهما

---

(١) إحياء علوم الدين (للغزالي) ٢/٢٥ .

أو كليهما ، أن ينظرا إلى الشهوة الجنسية – ما دامت تؤدي إلى إبقاء النوع البشري – نظرة ازدراء واشمئزاز، لأن في ذلك جناية على مقصود الفطرة، وإعراضاً عن الحراثة، وتعطيلاً لوسائلها وآلاتها. ولهذا خاطب القرآن الأزواج واصفاً لهم نساءهم في قوله: « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم »[1]، فعهد إلى الذكور بإخراج البذور، وعهد إلى الإناث بالتمكين من الحرث. وأنشأ النبي يصرح بحكمة الله في خلق الذكر والأنثى داعياً إلى مثل ما دعت إليه الرسل من العناية بالتناسل والتكاثر في قوله : « تناكحوا تناسلوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة »، وقوله: «تزوجوا الولود الودود »[2]. وعلى هذا يصبح إنجاب الذرية وظيفة مشتركة بين الزوجين، ولا تكون الزوجة وحدها أداة للإنجاب، كما أنها لم تكن أصلاً أداة للإمتاع ...

سمير : لقد أنبأتنا آنفاً بشيء طريف : وهو أن الزوجة تشارك زوجها في ضبط النسل وتحديد الذرية برغم حث الشرع على إنجاب الأطفال. وربما جاز لمثلي أن يستنتج من ذلك أمرين : أحدهما أن الشرع يبيح تحديد النسل في بعض الأحوال ، والآخر أن الزوج لا ينفرد وحده بتنظيم النسل وتحديد حجم العائلة وعدد أفرادها .

الاستاذ : كلا الأمرين صحيح ومقبول في نظر الشرع : فكثيرة هي النصوص الصحيحة الدالة على أن بعض الصحابة في حياة النبي ﷺ كانوا يلجؤون إلى العزل تحامياً للنسل، والمقصود بذلك عزل الرجل ماءه عند الاتصال الجنسي عن موضع الحرث من زوجته . لقد أكد

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٣ .

(٢) قارن مسند أحمد ٨٦/١ بصحيح البخاري ، كتاب التفسير ، باب ٣٩ .

الصحابي جابر بن عبدالله الأنصاري أن الصحابة « كانوا يعزلون على عهد النبي ﷺ والقرآن ينزل» . وعلـّق سفيان أحد رواة الحديث على عبارة « والقرآن ينزل » بقوله: « لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن » [1] . بل بلغ بجابر اطمئنانه إلى إباحة العزل حداً جعله يقول بقوة في حديث آخر له : « كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك نبي الله فلم ينهنا » [2] ، فهو يلاحظ أن النبي لم ينههم عن العزل رغم علمه بما كانوا يفعلون .

هذا من نحو . ومن نحو آخر صرح الفقهاء وأهل الحديث بأنه يجب على الرجل أن يستأذن زوجته في العزل ، وما يشبهه من وسائل منع الحمل ، فإن رفضت لم يكن له أن يؤذيها باستكراهها على ما تأباه، ولم يكن له أن يجرح شعورها أو يكبح رغبتها الجنسية الطبيعية ، تبعاً للقاعدة التي أوضحناها من وجوب ارتواء المرأة جنسياً مثلما تؤمّن لها حاجاتها من الكسوة والطعام وحسن العشرة سواء [3] .

كارولين : إذا كان الشرع في بعض الأحوال يبيح العزل تحامياً للنسل ، ويشترط إذن المرأة في تنظيم العائلة وتحديد حجمها ، فمن المنطقي ألا يتشدد في الإجهاض إذا رغبت فيه المرأة واتفق الزوجان عليه . فهل تتسامح الشريعة في هذا الأمر أيضاً ؟

---

(١) قارن بصحيح البخاري ٣٣/٧ (المطبعة الخيرية ، الخشاب سنة ١٣٢٠ هـ) وسنن ابن ماجه ٦٢٠/١ رقم الحديث ١٩٢٧ (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب العربية ١٣٧٣هـ) وسنن الترمذي ٧٤/٥ . والكل من رواية جابر، وقد علق الترمذي على هذه الرواية بقوله : « حديث جابر حديث حسن صحيح ، وقد روي عنه من غير وجه » .

(٢) صحيح مسلم (بشرح النووي) ١٤/١٠ مطبعة محمود توفيق .

(٣) قارن زاد المعاد ٢٣/٤ بتنوير الحوالك ١٠٩/٢ - ١١٠ وسنن الترمذي ٧٤/٥ .

الاستاذ : لا تتسامح الشريعة إلا فيما لا ضرر فيه . ولئن راعت ظروفاً معينة أباحت بها العزل من غير تشجيع عليه ، كما نبيح اليوم من غير تشجيع استعمال بعض الوسائل المؤدية إلى منع الحمل بعد استشارة الطبيب لتجنب كل مضرة صحية ، فإنها ترفض ونحن أيضاً نرفض معها الإجهاض بصورة مبدئية، ونعدّه كالوأد جريمة أو جناية، إلا عند الضرورات القصوى التي يستشار فيها الطبيب أيضاً، ولذلك قال حجة الإسلام الغزالي في معرض حديثه عن العزل: «وليس هذا كالإجهاض والوأد، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب ، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة . وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش ، وإن نُفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً . ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً » [1] . أما الضرورات القصوى التي قد يباح فيها الإجهاض بعد استشارة الطبيب فلها عند العلماء المعاصرين تفصيلات فقهية عرضنا لها في بعض المناسبات، ولا مجال لتوضيحها الآن [2].

والمهم أولاً وآخراً أن إرادة المرأة كما تدخل في إتمام عقد الزواج ، وفي إكثار النسل ، تدخل أيضاً في تحديد حجم العائلة وتحامي النسل سواء بسواء .

---

(١) إحياء علوم الدين (للغزالي) ٢/٥٣ .

(٢) عرضنا لهذه التفصيلات أكثر من مرة في بعض المجلات والدوريات في لبنان ، منها مجلة « الحوادث » في فبراير ١٩٧٠ ومجلة Magazine الفرنسية في نوفمبر ١٩٧٧ ، فتراجع في مواضعها .

سمير : وتدخل إرادة المرأة في حل عقدة الزواج أيضاً ، فليس حل هذه العقدة في يد الرجل وحده كما يتوهم الذين لم يطلعوا اطلاعاً كافياً على شريعة الإسلام .

الاستاذ صدقت يا سمير: فمن الناحية المبدئية لا يبيح الإسلام حل عقدة الزواج بالطلاق أو التفريق إلا بشروط محددة وعند الضرورة القصوى ، لأنه يريد للحياة الزوجية أن تظل مستقرة متوازنة ، ولا سيما بعد إنجاب الأطفال ، ليعمل الزوجان على تربية أولادهما تربية مثالية تحقق لهم التوازن النفسي في مجتمع صالح رشيد . وهو من أجل ذلك يهيب أولاً بالرجال إلى القيام بواجبهم في حسن العشرة وإلى تذكر ما خُصَّت به النساء من الخير والجمال ، قبل أن يفكروا بحل عقدة الزواج التي تربطهم بهن: « وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »(١) . ولأن الزوج لا ينفرد وحده بحل عقدة الزواج بُغِّض إلى كلا الزوجين الطلاق في مثل قول الرسول: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق » (٢) ، وقوله : « تزوجوا ولا تطلقوا ، فإن الله لا يحب الذواقين ولا الذواقات » (٣) . والنهي عن الطلاق أو حل عقدة الزواج عام ومطلق يشمل النساء مع الرجال ، بقرينة عطفه الذواقات على الذواقين ، وما ذلك إلا لأن المرأة تستطيع هي أيضاً أن تحل عقدة الزواج حين تشاء إذا اشترطت في العقد أن تكون عصمتها بيدها ، وبالتراضي مع الزوج في نظام المخالعة ،

---

(١) سورة النساء ، الآية ١٩ .

(٢) سنن ابن ماجه ٣١٨/١ .

(٣) كشف الخفاء ٢٥١/١ وقارن بالمقاصد الحسنة ص ٥٠١ .

وفي إبداء رغبتها بالتفريق إذا أقامت البينة على تقصير الزوج في حقوقها أو حقوق البيت الذي بنياه معاً .

كارولين : إني أسمع للمرة الأولى أشياء رائعة ما كنت أعرفها ولا خطرت ببالي . وأظن كثيرات من صديقاتي المسلمات وغير المسلمات يجهلنها جهلاً تاماً . هلا أوضحت لي هذا كله بمزيد من التفصيل لأنقله إلى الجميع بكثير من الإعجاب ؟

الاستاذ : إن الأمر في منتهى البساطة يا كارولين . ما دام الزواج في الإسلام عقداً بين إرادتين حرتين ، فمن اليسير أن تضع المرأة فيه من الشروط ما يحفظ حقوقها ، ويصون كرامتها ، ويحول دون تعرض بيت الزوجية للتفسخ والانفصام، تحت رحمة الغرائز والأهواء . إن لها في بداية العقد أن تشترط أن تكون عصمتها بيدها ، فتذكر صراحة في أحد بنود العقد أنها تطلّق نفسها مرة واحدة أو أكثر، أو تسجل صراحة في بند آخر أي حق معترَف به لها تخشى أن يضيعه عليها زوجها أو عائلة زوجها أو تحرمها منه العادات والتقاليد . وقد ينوب عنها في تسجيل تلك البنود وكيلها أو ولي أمرها أو أي شخص آخر يحفظ حقوقها بموافقتها ورضاها(١). وإذا أقرت لها الشريعة بمبادرتها الشخصية في بداية العقد، ثم تهاونت هي في حفظ حقوقها خوفاً من سطوة العائلة أو تحكّم المجتمع أو سيطرة التقاليد ، فهي وحدها المسؤولة عن النتائج الوخيمة التي تنتهي إليها ، وهي وحدها المقصرة في حق نفسها .

هذه هي الصورة الأولى التي يتضح منها بجلاء أن المرأة تملك كالرجل حل عقدة الزواج إذا اشترطت في بنود العقد أن تكون

---

(١) Cf. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, II, 445.

عصمتها بيدها . أما الصورة الثانية ففي نظام «الخلع أو المخالعة» الذي ينهي الحيـاة الزوجية بالتراضي بين الزوجين ، سواء أطلبت المرأة ذلك أولاً أم كان الزوج هو البادىء له أو الراغب فيـه . وحينئذ يتفق الزوجان على شروط محددة للانفصال تحافظ بها الزوجة على حقوقها وتحرر بها نفسها من قيود زواج غير موفق وغير سعيد. وفي هذا يقول تعالى: «ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافـا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدَت بـه ، تلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » (١) .

سمير : ألاحظ أن في قوله تعالى: « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » إشارة إلى ما قد تنتهي إليه الحياة الزوجية من كره متبادل بين الزوجين لا يتيح لهما أن يراعيا حدود الله في السلوك اللائق بالمؤمنين.

الاستاذ : يدل على صواب ما لاحظته أول خلع كان في الإسلام ، وقد روى عبدالله بن عباس أنه كان بين أخت عبدالله بن أبي وزوجها، فقد أقبلت هذه السيدة على رسول الله ﷺ لتقول له: يا رسول الله، لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً... إني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عدة ، فإذا هو أشدهم سواداً ، وأقصرهم قامة ، وأقبحهم وجهاً . قال زوجها : يا رسول الله ، إني أعطيتها أفضل مالي ، حديقة ، فإن ردّت عليّ حديقتي ؟ ! قـــال صلوات الله عليه : « ما تقولين » ؟ قالت : نعم ، وإن شاء زدته . ففرق الرسول الكريم بينهما (٢) .

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٩ .

(٢) رواه الحاكم في المستدرك ٢/٢١٠–٢١١ من طريق عكرمة عن ابن عباس ، وقال: « هذا حديث صحيح الإسناد » . وقارن بتفسير الطبري ٤/٥٥٢ .

ولا يفوتني هنا أن أنبه إلى أن العوض المالي الذي تفتدي به المرأة نفسها في نظام المخالعة يقدّر بقدره ، وإن كان أكثر الفقهاء على أنه لا يحق للزوج أن يأخذ من زوجته أكثر مما أعطاها (١) ، مصداقاً لقوله تعالى : « فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ؟ وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض، وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً » ؟ (٢) .

وأود أن أنبه أيضاً إلى شيء آخر : وهو أن نظام المخالعة – على إباحته للزوجة وتمكينها من اللجوء إليه إذا ساءت الحال بينها وبين زوجها – هو شكل من أشكال الطلاق ، فهو مثله من أبغض الحلال إلى الله، ولذلك صرح الفقهاء بأنه مكروه، «لما فيه من قطع النكاح الذي هو مطلوب الشرع »(٣)، وكانوا أكثر تشدداً فيه إذا خالعت المرأة زوجها والحال عامرة، والأخلاق ملتئمة(٤)، لمجرد أنها في الوقت نفسه على علاقة بسواه، أو أنها تريد فقط أن تلبي نداء الغريزة بزواج جديد !! وإنما أبيح هو وسائر صور الفسخ والطلاق والتفريق، رغبة في إيجاد حل حاسم لما استشرى بين الزوجين من أسباب النزاع والشقاق . فإذا رضي كلاهما بحل عقدة الزواج – بعد تشدد الشرع واحتياطه – لم يسع أحداً إلا أن يسلم بالأمر الواقع ثم يرتل قول الله: «وإن يتفرقا يُغنِ الله كلا من سَعَتِهِ، وكان الله واسعاً حكيماً » (٥) .

---

(١) انظر أحكام القرآن (للجصاص) ٤٨٤/١ .

(٢) سورة النساء ، الآيتان ٢٠–٢١ .

(٣) مغني المحتاج ٢٦٣/٣ .

(٤) المغني ١٧٥/٨ .

(٥) سورة النساء ، الآية ١٣٠ .

كارولين : أعترف بأن هذا كله رائع حقاً . وقد بت الآن أفهم لماذا حرصت في مستهل حديثك على القول : من جهل شيئاً عاداه . وإني متلهفة لمعرفة البقية : أعني الأحوال الأخرى التي تبدي المرأة فيها رغبتها بإنهاء الحياة الزوجية إذا أقامت البيّنة على تقصير الزوج في حقوقها ، أو كما قلت أيضاً « في حقوق البيت الذي بنيناه معاً » .

الاستاذ : المساواة كاملة بين الزوجين في هذه القضية ، فلكل منهما أن يطلب التفريق في ظروف معينة فصّلتها كتب الفقه في عبارات متشابهة في معظم المذاهب الإسلامية . وتجنباً للإسهاب والتطويل أُحيلكِ على سبيل المثال على المادة ٣٣٧ من قانون تنظيم القضاء الشرعي في لبنان ، وهذا نصها : « لكل من الزوجين أن يطلب التفريق بسبب الضرر الناشىء عن الشقاق أو سوء العشرة كالضرب والسب والإكراه على محرم أو تعاطي محرم »[١] .

ويترتب على تطبيق هذه المادة المستلهمة من روح الشريعة ونصوصها عدة حقوق للزوجة تعود عليها بالخير دائماً: فمؤداها العملي أن المرأة لو أقامت البينة على أن الشقاق مستمر بينها وبين زوجها، أو أن زوجها يسيء عشرتها أو يسبها أو ينتقص من كرامتها أو يسخر من عائلتها أو أصدقائها أو يكرهها على فعل محرم، أو أنه سكير أو يلعب القمار أو يصاحب غيرها علناً أو يقصر في نفقتها أو نفقة أولادها ، فلها في هذه الأحوال كلها أن تطلب التفريق وحل عقدة الزواج .

والأطرف من هذا كله أن الزوجة لا تعطي زوجها شيئاً إذا تم

---

(١) انظر الفصل العاشر من القانون المذكور ، في التحكيم في دعاوى التفريق .

الفراق بينهما ، ولكن الزوج ملزم باعطائها جميع حقوقها من مهر وسواه إذا طلقها إلا إذا طابت نفسها بالتنازل عن شيء من ذلك بمحض إرادتها ، وهو ملزم أيضاً بالنفقة على مطلقته حتى تنقضي عدتها . وإذا مات زوجها قبل إعطائها حقوقها فعلى ورثته ألا يوزعوا التركة إلا بعد رد حقوقها إليها، لأنها بمثابة دَين لا بد من أدائه إليها .

سمير : من المؤسف أن كثيرات من المسلمات ، حتى المثقفات منهن ، يجهلن هذه القضايا كلها ، كما يجهلن أيضاً أن شريعة الإسلام ترغب رغبة واضحة في تضييق فرص التفريق والطلاق ، سواء أعمل لها النساء أم الرجال .

الاستاذ : أجل ، إن الصحيح من نصوص الشريعة على أن الأصل في الطلاق هو الحظر إلا لحاجة (١) ، لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية (٢) ، وأن الطلاق لا يقع إلا بنية (٣) . وما يراه الفقهاء من وقوع طلاق الهازل (٤) مبني على أساس واهٍ من حديث مختلق موضوع (٥) . والحق أن لا طلاق من الهازل ، ولا من السكران ، ولا المكره (٦) ،

---

(١) ابن الهمام في فتح القدير ٣/٢٢ .

(٢) قارن الجوهرة ٢/٣١ بفتح القدير ٣/٢١ وابن عابدين ٢/٤٢٧ .

(٣) كما في حديث ابن عباس : « لا طلاق إلا عن وطر » والمراد بالوطر : القصد .

(٤) وهو الحديث المنسوب إلى رسول الله : « ثلاث جدهن جد ، وهزلهن جد : النكاح ، والطلاق ، والرجعة » وانظر كشف الخفاء ١/٣٢٦ .

(٥) ابن حزم في المحلى ١٠/٢٠٤ تعقب حديث الهازل والأحاديث التي في معناه ، ثم قال : « إنها أخبار موضوعة » . وقارن بجواهر الكلام ٥/٢٧٤ ومواهب الجليل ٣/٤٤ .

(٦) في فتح الباري ٩/٣٢٠ عن ابن عباس : « طلاق السكران والمستكره ليس بجائز» .

ولا الغضبان [١] ، ولا المدهوش ، فضلاً على المعتوه والسفيه والمجنون [٢] .

وتضييقاً لفرص الطلاق ، ينصح القرآن عند حصول النفور والشقاق بتهدئة الخواطر ، وإصلاح الحال ، وتعيين حكمين : أحدهما من جانب الزوج ، والآخر من جانب الزوجة ، لإيجاد المخرج المناسب للجميع ، كما قال تعالى : « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها ، إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما ، إن الله كان عليماً خبيراً » [٣] .

كارولين : كل هذا جميل . ولكن ، ما العمل إذا كان الزوج أنانياً ، وظل يعتقد أنه وحده ينفرد بحل عقدة الزواج ، ومضى على هواه يسيء استعمال حقه في الطلاق ؟

الاستاذ : إن الطلاق مقيد بما شرع له [٤] ، فإذا تعسف الرجل باستعمال حقه فيه حكم عليه بالتعويض على مطلقته بما سماه الإسلام «متعة» ، وهي مبلغ من المال يدفعه الزوج لمطلقته تعويضاً على ما نالها من بؤس وفاقة بطلاقه إياها [٥] . ودليل وجوبها قوله تعالى: «وللمطلقات متاع بالمعروف ، حقاً على المتقين » [٦] ، وقوله : « ومتعوهن ،

---

(١) لقوله عليه السلام : « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق » والإغلاق : الغضب ، لأنه يغلق على الغضبان باب القصد . اعلام الموقعين ٣/٦٤ .

(٢) حاشية ابن عابدين ٢/٤٢٨ .

(٣) سورة النساء ، الآية ٣٥ .

(٤) مدى استعمال حقوق الزوجية (للدكتور السيد مصطفى السعيد) ص ٢٣٠ .

(٥) تفسير المنار ٢/٤٣٠ . وقارن بالمحلى ١٠/٢٤٥ . وعبارة ابن حزم في « المحلى » : « ويجبره الحاكم على ذلك ، أحب أم كره » .

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٤١ .

على المُوسع قَدَرُه وعلى المُقْتِر قدره ، متاعاً بالمعروف ، حقاً على المحسنين »[1] .

والخلاصة أن سبب الطلاق – كما أوضح ابن الهمام – « الحاجة إلى الخلاص عند تباين الأخلاق، وعروض البغضاء الموجبة عدم إقامة حدود الله وشرعه »[2] ، وأن الطلاق – كما قال ابن عابدين[3] – « إذا كان بلا سبب أصلاً لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص ، بل يكون حمقاً ، وسفاهة رأي... فحيث تجرّد عن الحاجة المبيحة له شرعاً يبقى على أصله من الحظر»، ولهذا قال تعالى: «فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً » أي لا تطلبوا الفراق !

وهكذا يبعد الإسلام ما استطاع عن البيت السعيد شبح الطلاق!

كارولين : أجل، أجل، هكذا يُبعِد الإسلام شبح الطلاق، وليته أيضاً يبعد عن البيت السعيد شبحاً آخر : تعدد الزوجات !!!

الاستاذ : سترين في ندوة الغد أنه يبعد ما استطاع شبح تعدد الزوجات ...

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٣٦ .
(٢) فتح القدير ٣/٢١ .
(٣) حاشية ابن عابدين ٢/٤٢٧ .

الفصل التاسع عشر

المرأة المسلمة ترد أيضا على تحديات العصر (٢)

الاستاذ: كما أن الإسلام لا يرخّص بالطلاق إلا إذا دعت إليه حاجة قصوى حين تمسي الحياة الزوجية جحيماً لا يطاق، لا يبيح تعدد الزوجات إلا بشروط معينة حددها أوضح التحديد.

وأهم ما يجب أن نعرفه عن نظام التعدد أنه رخصة مقيدة بشرطين صريحين أحدهما: العدل، كما قال تعالى: «فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة»[1]، والآخر: القدرة على الإنفاق، لقوله تعالى في ختام آية التعدد: «ذلك أدنى ألا تعولوا»، والمراد: ألا تكثر عيالكم، كما قال الإمام الشافعي[2].

فمن آنس من نفسه الجَور، وخاف ألا يعدل، فعليه بصريح القرآن أن يقتصر على زوجة واحدة، امتثالاً لأمر الله، واكتفاء بالأصل الذي تقضي به الفطرة السليمة.

---

(١) سورة النساء، الآية ٢.

(٢) قارن معاني القرآن (الفراء) ١/٢٥٣–٢٥٥ بتفسير الكشاف (للزمخشري) ١/٣٥٩–٣٦١. وقد احتج القرطبي في (أحكام القرآن ٥/٢٠–٢٢) ببعض الشواهد على صواب هذا التأويل وفصاحته. وانظر أيضاً البيهقي في (أحكام القرآن) ص ٢٦٠.

ومن خاف العجز عن تحمل النفقة على أسرته المتضخمة بالتعدد، فعليه أيضاً أن يكتفي بالزوجة الواحدة، فقد مضى جمهور المفسرين على تفسير العدل بالتسوية بين الزوجات في النفقة وحسن العشرة[1].

سمير : العدل بين الزوجات لا يمكن إذاً أن يكون في المحبة القلبية...

الاستاذ: أبداً ، لا يمكن أن يكون العدل المطلوب بينهن في المحبة القلبية ، لأنها أمر غير مستطاع ، والله تعالى يقول: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» [2] ، وإنما هو -كما قال الجصاص- العدل الظاهر بينهن بالمساواة في الإنفاق والمساواة في المعـــاملة والتكريم [3] . ولذلك فسروا العدل بالمحبة والميل القلبي في قوله تعالى: «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ، فلا تميلوا كل الميل فتذَرُوها كالمعلّقة » [4] .

ويلاحظ هنا أن الله لم يَنهَ عن مجرد الميل، فالبشر بحكم الخِلقة لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعض دون بعض ، وإنما نهى عن «كل» الميل ، وفي ذلك إيحاء بأن «بعض» الميل الطبيعي لا إثم فيه [5].

كارولين: لكن شبح تعدد الزوجات لا يزال ينذر الحياة الزوجية بشر مستطير ، ولو كان التعدد رخصة مقيدة بشرطَي العدل والقدرة

---

(١) أحكام القرآن (للقرطبي) ٥/٢٠-٢٢ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

(٣) ذكره العلامة محمد أبو زهرة في (الأحوال الشخصية) ص ٨٥ .

(٤) سورة النساء ، الآية ١٢٩ . وقارن بالزمخشري (الكشاف) ١/١٤٣ . وكان الرسول صلوات الله عليه يقول : « اللهم هـــذا قسمي فيما أملك » يعني المحبة ، لأن عائشة رضي الله عنها كانت أحب إليه .

(٥) قارن بأحكام القرآن (للقرطبي) ٥/٤٠٧-٤٠٨ .

على الإنفاق . وإن هـذا الشبح المخيف ليقلل عند إجراء عقد الزواج من القيمة الفعلية لاشتراط موافقة المرأة ورضاها .

الاستاذ : ألاحظ يا كارولين أنكِ نسيتِ أهم ما ذكرناه في الندوة السابقة عن عقد الزواج في الإسلام ... نسيتِ مثلاً أنـه عقد مدني بين إرادتين حرتين ، وشخصيتين كاملتين مستقلتين كل الاستقلال ، وأن المرأة في هذا العقد أن تضع من الشروط مـا يحول دون المساس بكرامتها ، فمن حقها إذا شاءت عند إجراء العقد أن تشترط على زوجها ألا يتزوج عليها ، مثلما رأينا أن من حقها أن تشترط أن تكون عصمتها بيدها ، فتطلق نفسها وفاقاً للبنود المتفق عليها . لكن المرأة المسلمة، برغم هذه الحقوق التي تتمتع بها إذا هي شاءت، تستطيع أيضاً بإرادتها أن ترفضها برمتها ، فلها أن تختار الرفض أو القبول، رفض التعدد أو القبول به، في حين لا تملك أختها الغربية إلا خياراً واحداً: وهو رفض التعدد مهما تكن أسبابه ودواعيه[1]...

كارولين : لقد اختارت المرأة الغربية وأحسنت الاختيار ... إنهـا تصر على وحدانية الزوجة في جميع الظروف والأحوال .

الاستاذ . إن هذا ليس بالخيار ، مـا دامت لا تملك خياراً سواه . إن الأمر مختلف جداً بينها وبين المرأة المسلمة التي تملك أكثر من اختيار. ولا يدرك هذا الاختلاف على حقيقته إلا من رأى صور التباين في طبـائع الأفراد ، فقليل من الناس ينظر إلى الزواج نظرة مثالية تجعل من الزوجين شخصاً واحداً، وتجعل كلا منهما يردد مع الآخر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان سكنّا بَدَنا
فـإذا أبصرتَني أبصرتَـهُ   وإذا أبصرتَـهُ أبصَرْتنا

(١) Cf. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, II, 446.

إن أكثر الناس يرفضون الاكتفاء بهـذه النظرة الصوفية إلى الزواج ، ويفضلون عليهـا النظرة الواقعية التي تبتغي من الحياة الزوجية شيئاً آخر لا يقل قيمة وأثراً عن عواطف الحب والوجد والهيام ...

سمير : تقصد مثلاً إنجاب النسل ، وكثرة الإنجاب ؟

الاستاذ: قد يكون هذا بعض ما أرمي إليه[1]، ولقد خيل إليّ أحياناً أن من أسباب الإبقاء على تعدد الزوجات في فجر الإسلام اتخاذه وسيلة سلمية ناجعة للإسراع بنشر الإسلام في العالم وتعميم مبادئه بين الناس . ومن المعروف في أشكال الحكم الديمقراطية أنها تستند إلى الكثرة العددية أكثر من استنادها إلى أي شيء آخر .

سمير : وإنما تظهر قيمة الكثرة العددية في الأوساط والبيئات التي اختارت فيها الأغلبية غير الإسلامية الامتناع الكلي من تعدد الزوجات .

كارولين : أعترض على هذا، وأكاد أفهم منه أن الإسلام انتشر في كثير من البلدان، ولا سيما البدائية منها كإفريقية السوداء، بفضل إباحته تعدد الزوجات وتشجيعه عليه لإكثار عدد المسلمين ، وليس بفضل تعاليمه الذاتية التي ينبغي أن تكون وحدهـا سبباً في اعتناقه وارتضائه ديناً .

الاستاذ : لقد حمّلتِ كلامي وكلام سمير أكثر مما يحملان يا كارولين . أولاً لأننا لم نقل: إن الإسلام شجع على تعدد الزوجات، بل قلنا : إنـه أباحه في ظروف معينة وعدّه رخصة مقيدة ببعض القيود ، وثانياً فسرنا سبباً من أسباب الإبقـاء عليه بدون قيود في فجر الإسلام ، انسجاماً مع المبدإ الإسلامي الذي يفضل أسلوب التدرج

---

(١) انظر البيهقي (السنن الكبرى) ٧/٧٨ .

في تشريع بعض الأحكام : فمن المعروف أن تعدد الزوجات كان في الجاهلية غير محصور العدد وشائعاً شيوع عبادة الأصنام، وكان أقرب إلى المنطق في هذا التعدد إرجاء وضع القيود عليه حتى الأعوام الأخيرة من حياة الرسول في المدينة، تحريكاً لدواعي النظر في مضاره وعيوبه، وتمهيداً لتفضيل وحدانية الزوجة عليه ، بفضل ما كان النبي الكريم يخص بـه المؤمنين من الدروس والمواعظ ليشاركوه في بناء المجتمع الإسلامي على أسس العدل الشامل، ولا سيما في الأسرة خلية المجتمع الكبرى . بيد أن إرجاء وضع القيود على تعدد الزوجات أتاح في الوقت نفسه للمسلمين أن يتكاثروا عددياً كما كان المشركون يتناسلون ويتكاثرون ، ولم يكن هذا في نظرنا مصادفة واتفاقاً « محضَين » بل كان حكمة مقصودة من حكم التشريع التي صاحبت الترخيص بالتعدد في البداية ، وظلت تصاحب وضع القيود عليه في النهاية . لقد كان مرفوضاً أول الأمر أن ينفرد الوثنيون بالتناسل والتكاثر من طريق تعدد الزوجات ، بينما يتناقص عدد المسلمين(على قلتهم آنذاك) لو حرم عليهم التعدد أو وُضعت القيود عليه . لكن انتقال الإسلام من مكة إلى المدينة بعد الهجرة النبوية ، وانتصار المسلمين في عدد من الوقائع والحروب، ودخول الناس في دين الله أفواجاً ، كل هذا مهد للاستغناء عن التكاثر العددي الناجم عن تعدد الزوجات، كما مهد لتقييد هذا التعدد وتفضيل مبدأ وحدانية الزوجة عليه .

وإذا صادف في بلدان معينة كإفريقية السوداء أن الترخيص بتعدد الزوجات ساعد على انتشار الإسلام ، فليس عسيراً علينا أن نفسر تلك المصادفة من زوايا عدة أهمهـا اثنتان : أولاهما استعداد بعض البيئات نفسياً واجتماعياً لقبول هذا التعدد، إلى الحد الذي يتعذر معه

إلزامها بوحدانية الزوجة في البداية ، عملاً بأسلوب التدرج الذي يتحول بتلك البيئات شيئاً فشيئاً من حال إلى حال. ولذلك أخفقت جمهرة من حملات التبشير في حمل سكان تلك البيئات على اعتناق عقائدها إلا عندما استصدرت فتاوى من مجامعها الدينية تبيح لها التساهل مؤقتاً في قضية تعدد الزوجات. أما الزاوية الأخرى فهي أن يُسْرَ التعاليم الإسلامية في معالجة هذه القضية ببساطة تامة لا تعقيد فيها ، هو الذي رغّب سكان تلك البلاد في اعتناق الإسلام ، ولو لم تُنظم أساليب الدعوة ولم تنفق في سبيلها الأموال حتى الآن . وذلك يعني أن انتشار الإسلام بفضل التكاثر العددي الناشىء عن إباحة تعدد الزوجات ، ولو مقيداً ببعض الشروط ، كان مقصوداً ضمناً بما انطوت عليه روح الشريعة لا بما نطقت به نصوصها ، ولم يكن مقصوداً لذاته في أي حال من الأحوال .

سمير : يزيدنا اقتناعاً بهذا أن النصوص القرآنية تستبعد أن تكون الكثرة العددية مقصودة لذاتها في اعتناق الإسلام، والاهتداء بهديه، كما في قوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » [١] ، وقوله : « ولو شاء ربك لآمن مَن في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » [٢] ، وقوله : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا مَن رحم ربُّك، ولذلك خلقهم » [٣] ، وقوله : « ليس عليك هداهم ، ولكن الله يهدي مَن يشاء » [٤] .

---

(١) سورة يوسف ، الآية ١٠٣ .
(٢) سورة يونس ، الآية ٩٩ .
(٣) سورة هود ، الآية ١١٨ .
(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ .

الاستاذ : حسناً فعلت يا سمير بمثل هذا الاحتراز الذي رددتنا بــه إلى جوهر القضية . لقد ساقنا إلى إثارة هــذه النقطة الجانبية نظرة الناس الواقعية إلى ما يبتغونه من الزواج ، غير أننــا انتقلنا من إنجاب النسل إلى كثرة الإنجاب ، أو بعبارة أخرى : انتقلنا من رغبة الزوج في الذرية حين يكتفي بزوجة واحدة كما تقضي بذلك الفطرة السليمة ، إلى رغبته في كثرة التناسل حين يعمد إلى تعدد الزوجات ولو كان مقيداً بما عرفناه من الشروط والقيود . ويبدو أننا استطردنا قليلاً عندما انتقلنا –على غير إرادة منا– إلى ضرورات «التعدد» الاجتماعية، قبل أن نستكمل حديثنا عن ضرورات «التعدد» الشخصية . وقد يكون هذا أقرب إلى المنطق وإلى روح الشريعة الإسلامية إذا أقمنا الدليل على أن نظام تعدد الزوجات يخضع للأرقام لا للنظريات ...

كارولين : لقد شفيتَ غُلـّتي بأجوبتك السابقة عن تساؤلاتي ، ولكنني الآن لا أفقه مرادك من خضوع نظام «التعدد» للأرقام. إني لا أرى كيف تدخل الأرقام في هذا النظام ...

الاستاذ : أقصد بذلك أن الافتراضات النظرية لا تتحكم بهــذا النظام ، بل تفرضه الوقائع في مجتمع وتبطله في آخر . فحين يختل التوازن في مجتمع ما ، فيقل عدد الرجال الصالحين للزواج عن عدد النساء لأي سبب كان، يجد الرجال لأنفسهم متسعاً للتعدد، وحين يتوازن عدد النساء والرجال الصالحين للزواج يندر – إن لم نقل يتعذر – تزوج رجل واحد بأكثر من امرأة واحدة، وهكذا تحكمت الأرقام قبل أن تتحكم النظريات والافتراضات ! (١)

---

(١) قارن بالسلام العالمي والاسلام ص ٧٠ – ٧١ (الطبعة الثانية) .

سمير . يلاحظ بصورة عامة أن عدد النساء ، حتى في الظروف العادية، يفوق في بعض البلدان عدد الرجال، كما تدل على ذلك الإحصاءات العلمية الدقيقة في شمال أوروبة .

الاستاذ : هذا صحيح . ولذلك تقدم أهالي «بون» عاصمة ألمانية الاتحادية سنة ١٩٤٩ م. بطلب إلى السلطات المختصة يلتمسون فيه أن ينص في الدستور الألماني على إباحة تعدد الزوجات (١) . أما في أعقاب الحروب فأكثر المجتمعات يتعرض لنقصان الرجال ، ويومئذ ترى النساء الزائدات على الرجال يتسكعن بحكم الضرورة في الشوارع والطرقات ، أو يزاحمن الرجال على أعمال ليست من طبيعتهن فينشئن بذلك مضاعفات اقتصادية واجتماعية معقدة ومتعددة ، أو يبعن أجسادهن إذا ألجأهن الفقر في سوق النخاسة والشهوات !

كارولين : هل ترمي بذلك إلى أن الإسلام حصر التعدد في مثل هذه الظروف الاجتماعية « الاستثنائية » ؟

الاستاذ : لم أقصد هذا الحصر ، ما دام الإسلام قد رخص « بالتعدد » في بعض الأحوال « الشخصية » ، وإنما نبهت إلى وضع الإسلام حلولاً سديدة لنظائر ما ذكرته من المشكلات الاجتماعية الطارئة التي لا بد من معالجتها .

ومع ذلك ، تظل الضرورات الشخصية التي قد تلجىء الإنسان إلى تعدد الزوجات قليلة جداً: منها أن تكون زوجته مصابة بمرض مزمن أو معد أو منفّر لا يتيح له أن يعاشرها معاشرة الأزواج، فيبقيها على عصمته مروءة ونبلاً ، ليأتيها بالدواء ويصون كرامتها من الامتهان . ومنها أن يكون الزوج كثير الرحلات ، وليس

---

(١) أحكام الأحوال الشخصية (للدكتور محمد يوسف موسى) ص ١٢١ (الطبعة الثانية) .

في وسعه أن يصحب زوجته وأولاده كلما عزم على السفر، ويخشى على نفسه العنت والوقوع في الفحشاء ، فيسلك الطريق المستقيم ، ويتزوج زوجة شرعية بدلاً من أن يخادن خليلة أو بغياً، ويعترف له المجتمع بأولاده الشرعيين بدلاً من أن يكونوا أدعياء وأولاد سفاح. وهناك حال أخرى مررنا بها مروراً عابراً، وأولى بنا أن نذكرها هنـا : وهي أن تكون الزوجة عقيماً ، والزوج يحب الذرية ، فيبقيها على عصمته وفاء وكرماً، بدلاً من أن يطلقها فتقل الرغبة فيها متى علم خاطبها سر طلاقها [١] .

سمير : من الطبيعي أن تقدير ضرورات «التعدد» الشخصية التي ذكرت بعضها ليس متروكاً لغريزة الزوج وهواه ... أليس كذلك ؟

الاستاذ : طبعاً ، كل شيء يقدّر بقدره، ولكل شيء أسبابه ودواعيه . وترك « التعدد » لغريزة الزوج وهواه يخالف شرع الله القائم على العدل، ولذلك نميل إلى رد هذه القضية إلى حكمة القاضي وحسن تقديره ، لمنع الزوج من التعسف في تصرفاته ، وللحفاظ على كرامة النساء بوجه عام ، كما قررت ذلك شريعة الإسلام .

وأغتنمها فرصة طيبة لأعلن هنـا وقوفي إلى جانب المصلحين للأحوال الشخصية وقوانين العائلة المعمول بهـا حالياً في البلدان الإسلامية ، عندما ينادون للأخذ بأرجح الأقوال الفقهية التي تحفظ على الأسرة تماسكها، وتصون للمرأة كرامتها، وتشدد بوجه خاص في تحديد الضرورات القصوى لتعدد الزوجات وما أشبه ذلك من القضايا التي يتداعى عن طريقها الخلل والتصدع إلى البيت المتوازن

---

(١) المرأة بين الفقه والقانون (للدكتور مصطفى السباعي) ص ٨٤-٨٦ . وهذا الكتاب من أجود ما ألف في موضوع المرأة المسلمة في عصرنا الحديث .

السعيد . وأعتقد جازماً بأن هذا الموقف هو الذي يلتقي التقاء تاماً مع روح الشريعة وحرصها على العدل الحقيقي بأسمى معانيه .

كارولين : يسرني وصول مثلك إلى هذه النتيجة الإصلاحية، ويسرني أكثر من ذلك أن هـذه النتيجة لا تعارض أحكام الشريعة وروحها . وقد فهمت من كلامك على كل حال أن الإسلام لم يبتدع نظام تعدد الزوجات ، ما دمت تؤكد أنه في شبه الجزيرة العربية كان أمراً طبيعياً كثير الشيوع بين الجاهلين .

الاستاذ : طبعاً ، لم يبتدع الإسلام هذا النظام ، بل قيده بما أوضحناه من الحدود والشروط ، وأخضعه كما قلنا للوقائع والأرقام ، لكن شيوعه قبل هذا الدين كان يتعدى نطاق شبه الجزيرة العربية إلى الأمم القديمة كلها من غير استثناء ولا حد محدود ، إذ يبدو أن الرجال، ولا سيما في بعض طبقات المجتمع المترفة، لا يزالون يمارسون هذا التعدد بأشكال غير شرعية مثلما مارسوه بصورة مشروعة أو عرفية في جميع العهود . وحسبنا أن نعلم على سبيل المثال أن جميع أنبياء التوراة كانت لهم زوجات كثيرات ، حتى كان في عصمة النبي سليمان وحده سبع مئة امرأة من الحرائر فضلاً عن ثلاث مئة من السراري الإماء . وبعض الباحثين يؤكد أن اقتناء السراري كان في المسيحية مباحاً على إطلاقه كتعدد الزوجات ! (١)

كارولين : اقتنـاء السراري !! وتعدد الزوجات !! في المسيحية ؟؟؟ ذلك أمر غير معقول ...

سمير : ولماذا « غير معقول » ؟ ألم تقرئي ما كتبه « وستر مارك » عن هذا الموضوع ؟

---

(١) المرأة في القرآن الكريم (لعباس محمود العقاد) ص ١٣٣ .

كارولين : ومن « وستر مارك » هذا ؟ وما شأنه هنا ؟

سمير : « وستر مارك » هو العالم الثقة في تاريخ الزواج، وهو في كثير مما كتب يصرح بأن تعدد الزوجات بقي باعتراف الكنيسة حتى القرن السابع عشر ، وأنه كان يتكرر كثيراً في أحوال وظروف لا قبل للكنيسة والدولة بإحصائها ! (١) أما اقتناء السراري فبقي أيضاً على إطلاقه في المسيحية ، ما دام السيد المسيح يؤكد أنه «ما جاء لينقض الناموس، وإنما جاء ليتممه»، فإذا خلت النصوص المسيحية من إباحة التسري صراحة فإنها لم تخلُ من الاعتراف الواضح بنظام الرق الذي يدخل فيه ضمناً اتخاذ الجواري وأشكال التسري المباحة في تشريعات « العهد القديم » .

الاستاذ : مشروعية التسري في نصوص « العهد القديم » لا سبيل إلى إنكارها . واعتراف المسيحية بنظام الرق الذي يدخل فيه ضمناً اقتناء الجواري واضح في الوصايا الموجهة إلى العبيد إرشاداً لهم إلى طاعة سادتهم، كما في رسالة بولس إلى أهل أفسس: « أيها العبيد، أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل كعبيد المسيح عاملين مشيئة الله من القلب ، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس ، عالمين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب ، عبداً كان أو حراً » (٢) .

ولكن، ما لنا ولاقتناء السراري الآن ؟ لقد جاء ذكره عابراً مع أن غرضنا الأساسي انصب على تعدد الزوجات وإباحته حتى

---

(١) حقائق الاسلام وأباطيل خصومه (للعقاد) ص ١٧٧ .

(٢) العهد الجديد ، الاصحاح السادس .

في المسيحية . ومن النصوص الدالة على الاعتراف به حكاية النساء العشر لزوج واحد، وإن وردت في إنجيل متى[1] مورد الأمثال. فمنها ومن قرائن أخرى تشبهها استنتج مارتن لوثر Martin Luther وآخرون سواه أن السيد المسيح لم يحرّم تعدد الزوجات بشكل صريح ، ونجد ذلك بوضوح في قاموس الكتاب المقدس[2] .

والمهم بعد هذا كله أن الإسلام لم يكتف بحصر إمكانية التعدد في أربع فقط، بينما كان عند جميع الأمم قبله غير محصور في عدد، ولم يكتف بوضع الشروط والقيود عليه تمهيداً لتخفيفه أو تحديده ثم الاستغناء عنه كلياً متى واتت الظروف ، بل دعا صراحة إلى تفضيل البقاء على الأصل ، وما الأصل إلا وحدانية الزوجة[3] ، لأن الإنسان المقتصر على واحدة لا يتعرض لامتحان سلوكه وعدالته كما يتعرض ذاك الذي يعدد الزوجات، ثم لا تكون نتيجة امتحانه إلا الخيبة والإخفاق .

ومن الواضح أن الإسلام لا يقصد بهذه القيود والشروط – في تعدد الزوجات أو قضايا التفريق والطلاق – إلا كفالة حقوق النساء ، لأن شخصيتهن كاملة مستقلة كل الاستقلال لا تختلف عن شخصيات الرجال في المجال الإنساني أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الحضاري، فلم يكن بد من تذكير المجتمع الإسلامي بحقوق النساء كاملة لا ينقص منها أحد شيئاً إذا كان يعرف الإسلام على وجهه الصحيح .

(١) إنجيل متى ٢٥/١ – ١٢ .

(٢) Dictionnaire de la Bible, article «Polygamie» .

(٣) « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » سورة النساء ، الآية ٢ .

كارولين : برغم كل هذه الضمانات التي تكفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل، وتؤكد استقلال شخصيتها الكاملة ، نجد الشريعة الإسلامية تقرر التفاضل بين الجنسين في بعض الملابسات ، فلماذا ؟

الاستاذ : ربما تقصدين أهلية المرأة للشهادة وإيثار الرجل بضعف نصيب المرأة في نظام المواريث .

كارولين : أجل ، أقصد هاتين المسألتين بالذات ، ولنبدأ بأولاهما إذا سمحت .

الاستاذ : في المسألة الأولى نقرأ قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدَيْن من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى » [1] . ولعلك تعرفين يا كارولين أن هذه الفقرة المتعلقة بالشهادة هي جزء من آية المداينة التي تبدأ بقوله تعالى:«يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدَين إلى أجل مسمى فاكتبوه » والتي هي أطول آية في القرآن . وذلك يعني أن التفاوت بين الجنسين في مسألة الشهادة يرتد إلى طبيعة التفاوت بينهما في مدى استعداد كل منهما لتحمل تبعات معينة ، ومدى دربته في بعض الميادين ، ومدى قدرته على إعطاء أفضل النتائج في بعض الشؤون ، من غير أن يؤثر شيء من هذا على الأهلية المدنية الكاملة والشخصية القانونية المستقلة لكل منهما . ولكي أطبّق هذا الكلام النظري على مسألة الشهادة تطبيقاً عملياً ، أود أن ألفت الانتباه إلى ارتباط المداينة بالصفقات التجارية التي قد تتقنها المرأة إذا أرادت مثلما يتقنها الرجل ، ولكن الرجال أكثر استعداداً لها وأكثر قدرة على التفرغ لها عادة من النساء ،

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ .

وتشبه ذلك على وجه الإجمال جمهرة المعاملات المالية التي تمنع وظائف الأمومة وتدبير المنزل المرأةَ من التفرغ لها والانصراف إليها والتمرس الخاص بها. وما من ريب في أن وظائف الأمومة تنمّي في نفس المرأة جانب العواطف التي لا تهتم كثيراً بالشؤون المادية، وتُضعف عمل الذاكرة بسبب قلة المبالاة أو قلة الخبرة والدربة والاختصاص، فتحتاج المرأة حين تشهد على هـذه الشؤون إلى امرأة ثانية تدلي بإفادتها فيما أتيح لها أن تعرفه أكثر من الأولى، فتذكرها بما نسيَته أو غفلت عنه أو أخطأت فيه أو غاب عنها. ولا يغضّ من مكانة المرأة تعرضها للسهو والنسيان في مثل هـذه الأمور التي لا تدخل دخولاً مباشراً في طبيعة وظائفها وأعمالها. كما لا يغض من مكانة الرجل رفض شهادته أو تفضيل شهادة المرأة الواحدة على شهـادة الرجل والرجلين بل مجموعة من الرجال في قضـايا النسب وإثبات البكارة وسائر المسائل التي يطّلع عليها النساء أكثر من الرجال، وللإناث فيها خبرة تفوق خبرة الذكور [1].

سمير: مـا دمنا نتحدث عن التفاوت بين الجنسين في طبيعة الوظائف والأعمال، فمن الطرائف في هذا الصدد أنه منذ عام ١٩٢٣ يجب في فرنسة أم الحريات أن يكون ذكراً كل من أراد أن يكون خبيراً في مؤسسة الخبراء المشرفين عـلى المزاد العلني « Le Syndicat des Commissaires priseurs ». وخلال هذا العام ١٩٧٧ منـذ ثلاثة أشهر فقط قُبلت أول امرأة خبيرة في هذه المؤسسة، ولما تساءل عن سر قبولها بعض الظرفاء أجابوه بأن أباها أو جدها كان من خبراء تلك المؤسسة !!

---

(١) قارن بالاختيار، شرح المختار، وبصورة خاصة (باب النسب).

الاستاذ : طبعاً ، هذا لا يغضّ من مكانة المرأة وأهليتها الكاملة للخبرة والاختصاص عندما تشاء ، ولكنه يعرب عن الإحساس المشترك العام بأن اشتغال المرأة ببعض الأمور ليس شديد الالتصاق بطبيعتها، ولا وثيق الارتباط بوظيفتها .

كارولين : هل تعني أن وظيفتها تنحصر في الأمومة وتدبير المنزل ، وأنه لا يجوز لها الخروج للعمل المنتج في الميدان الاقتصادي ؟

الاستاذ : مهلاً يا كارولين... أراكِ تستعجلين . إن وظيفة المرأة الأساسية هي الأمومة وتدبير المنزل وبناء البيت السعيد ، ولكن وظيفتها لا تنحصر في هذه الأشياء . إنها في الإسلام ، قبل أي امرأة في الدنيا ، تتمتع منذ أربعة عشر قرناً بشخصيتها الاقتصادية المستقلة وحريتها الكاملة في التصرف بأموالها بدون إذن زوجها ، لأنها في هذا كالرجل سواء بسواء . إن لها في الإسلام، سواء أوافق زوجها أم رفض ، أن تبيع وتتاجر وتعقد الصفقات ، وتؤجر البيوت وترهنها بلا فائدة ولا تعامل بالربا، ولها أن تقوم بالغرس والزراعة والفلاحة والحصاد واستصلاح الأراضي الزراعية ، ولها أن تكون طبيبة أو مهندسة أو صحافية أو أستاذة جامعية أو رئيسة شركة أو مديرة أعمال ، ولها أن تنتخِب وتنتخَب لأي مجلس تشريعي أو سياسي أو اقتصادي ، ولها أن تتربع على منصة القضاء ، بل لها أن تفتي الناس بأحكام الشريعة إذا كانت عليمة بها مثلما كانت السيدة عائشة أم المؤمنين تفتي أكابر الصحابة في المسائل التي عرفتها وغابت عنهم . ولها أن تشتغل عند الضرورة القصوى في المعامل والمصانع بما يصون كرامتها ، ولا يسيء إلى أنوثتها . ولا يجوز

للزوج أن يأخذ منها شيئاً بغير رضاها ، لأنها تتصرف في مالها كما تشاء ، عملاً بقوله تعالى : « ولا تتمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن »[1] .

سمير : أظن أن كارولين اقتنعت – بعد هذه الإيضاحات – بأن من كفل للمرأة كل هذه الحقوق التي لا تتمتع ببعضها المرأة الغربية في أرقى المجتمعات اليوم، لا يمكن أن يقصد من مسألة الشهادة إيثار جنس لذاته على جنس أو عدم مساواة ، وإنما يقصد مراعاة ملابسات معينة في الحياة . على كل حال، يبدو أننا نسينا المسألة الأخرى...

الاستاذ : مسألة الميراث ... إنها طبيعية وبديهية ، وتعليلها بسيط جداً بعد كل الذي بيناه . إن التفاوت في التبعات هو الذي اقتضى تفاوتاً في الميراث، وكما قال الأستاذ سيد قطب:«فأما إيثار الرجل بضعف نصيب المرأة في الميراث فمرده إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة ؛ فهو يتزوج امرأة يكلّف إعالتها، وإعالة أبنائها ، وبناء الأسرة كله هو مكلف به . فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب وحده . بينما هي مكفولة الرزق إن تزوجت، بما يعولها الرجل، ومكفولة الرزق إن عنست أو ترملت، بما ورثت من مال ، أو بكفالة قرابتها من الرجال »[2] .

والذين يعجزون عن فهم الحكمة التي شرحناها من التفاوت في

---

(١) سورة النساء ، الآية ٣٣ . وقارن بتفسير المنار ٥/٥٦–٦٣ .

(٢) العدالة الاجتماعية في الاسلام ، ص ٥٥ .

الميراث، يجهلون أو يتجاهلون وقائع تاريخية حضارية متعلقة بمراحل التشريع للأحوال الشخصية: أهمها أن المرأة في جميع الأمم القديمة قبل الإسلام كانت محرومة من الميراث حرماناً كلياً ، وكانت عند الجاهليين تورث كما يورث سقط المتاع، فجاء الإسلام يحرّم أن يرثها الرجال على كره منها، وأن يتعمدوا بذلك خدش كرامتها والإساءة إليها: «يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً»(١)، وكانت شريعة الإسلام ، فوق ذلك ، أول شريعة قررت للمرأة حقها في الميراث ، ولو راعت بعض ملابسات الحياة التي استدعت تحديد نصيبها وتحديد بعض «التعويض» على زوجها أو ذوي قرباها من الذكور المتكفلين بتقديم جميع الضمانات المادية لها ، تكريماً لشخصها وحرصاً على راحتها ورغبة في تمكينها من التفرغ لتدبير المنزل ، وتربية الأطفال ، وإسعاد الأسرة التي هي بالمقام الأول مسؤولة عنها . وتقرير حقها في الميراث على هذا النحو ورد في القرآن بأسلوب صريح كل الصراحة في معنى مساواتها التامة مع الرجال : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مما قل منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً »(٢) .

سمير : وكذلك في مسألة الشهادة، كانت المرأة المسلمة أول امرأة يعترف بأهليتها المدنية والقانونية للشهادة على جميع القضايا ، ولو روعيت في هذه المسألة بعض ملابسات الحياة التي عللت لنا أسبابها قبل

---

(١) سورة النساء ، الآية ١٨ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٦ .

قليل . ومن ظن أن امرأة في الوجود ، قبل المرأة المسلمة ، في تاريخ المجتمع البشري القديم، قبلت أهليتها للشهادة، فليأتِ لإثبات دعواه بأي برهان أو دليل .

الاستاذ : البرهان الوحيد الذي يأتي بـه الباحث المنصف لا يؤكد إلا حرمان المرأة قبل الإسلام من جميع الحقوق الطبيعية، إذ كانت أدنى شأناً في أرقى المجتمعات القديمة من أن تدوّن بجانب اسمها كلمة حقوق ولو في معرض النفي ، ما دامت جسداً بلا روح في نظر الأكثرين .

أجل، لقد انعقد في رومية قبل ظهور الإسلام مجمع كبير للبحث في أوضاع المرأة ، وإذا هو يقرر أنها كائن لا نفس له، وأنها لهذا السبب لن ترث الفردوس ولن تدخل ملكوت السماء، وأنها رجس من الشيطان ، فليس لها أن تتكلم ، ولا أن تضحك ، ولا أن تأكل اللحم ، بل غاية أمرها أن تقضي أوقاتها في خدمة الرجل سيدها ، أو في عبادة الله ربها . ومن العجيب أنهم تجرؤوا على أن يجعلوا على فمها قفلاً كانوا يسمونه موزلير « Muselière » . وكتب الأستاذ فريد وجدي[1] في شأن هذا القفل، نقلاً عن مجلة المجلات الفرنسية[2] : « ... فكانت المرأة من أعلى الأسر وأدناها تسير في الطرقات وفي فمها قفل ، وتروح وتغدو في دارها وفي فمها قفل ، قفل من حديد ! وهذا غير العقوبات البدنية التي كانت تتعرض لها المرأة باعتبار أنهـا أداة الإغواء ، وآلة التسويل ، يستخدمها الشيطان لإفساد القلوب ! »

(١) انظر كتابه « الاسلام دين عام خالد » ص ٢٤٢ .

(٢) Cf. La Revue des revues Françaises, vol. 11.

أين هـــذا من الحقوق والضمانات التي كفلها الإسلام للمرأة ؟ أين هذا من الانقلاب النفسي والاجتماعي والاقتصادي الذي حررها به من ضروب الظلم والجبروت والاستغلال ؟ أين هذا من حريتها القانونية التي تمتعت بها في ظل الإسلام إلى أبعد الحدود ؟

كارولين : حريتها القانونية ؟ إلى أبعد الحدود ؟ كيف ؟

الاستاذ : أجل ، لقد بدأت المرأة المسلمة تتمتع في عصر النـبي نفسه بحريتها القانونية إلى أبعد الحدود، حتى وسع الجارية الضعيفة بريرة أن تعتذر إلى الرسول الكريم عن قبول شفاعته في عبد أسود كان شديد التعلق بها : وذلك أن السيدة عائشة أم المؤمنين اشترت تلك الجارية ثم أعتقتها ، فخيّرها رسول الله بين ترك زوجها أو البقـاء معه ، فآثرت أن تترك زوجها المسكين « مُغيثاً » ، وهام مغيث على وجهه في سكك المدينة يبكي في لوعة ظاهرة والجارية لا تزيد على قولها : «لا حاجة لي فيك!» فبلغ ذلك رسول الله ، فرقّ لمغيث وقال لبريرة : « لو راجعتِيهِ » قالت : أتأمرني ؟ قال : « إنما أنا شافع » ، فعادت تقول: « لا حاجة لي فيه » ، فعجب النبي ﷺ للأمر وقال لعمه العباس: «يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة وبغضها إياه ؟! » [1] .

وكان للمرأة في عصر النبي الكريم من المكانة ما أتاح لهـا أن

---

(١) الاسلام والمرأة (للأستاذ سعيد الأفغاني) ص ٥٠ (الطبعة الثانية) وقد استقى الأفغاني هذا الحديث من صحيح البخاري ، ومسند أحمد ٨١/٦ والاجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ٤٩ والسمط الثمين ص ١٨٢ .

تجير على المسلمين فيحترم جوارها : فتلك أم هانىء بنت أبي طالب تجير رجلين من المشركين كانا من أحمائها ، فيجير النبي جوارها ويقول: «أجرنا من أجرتِ، وأمّنا من أمّنتِ يا أم هانىء»[١]. وذلك يفسر قول السيدة عائشة : « إن كانت المرأة لتجير على المؤمنين فيجوز »[٢] . ومن ذا الذي ينسى قولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : « أصابت امرأة وأخطأ عمر » ؟ وذلك لما خطب يقول : « لا تغالوا في المهور » فقالت له امرأة بين الحضور : أنسمع كلامك يا عمر ونهجر قول الله: « وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً »[٣] .

فهل من عجب إذا قارن عمر بن الخطاب بين حال المرأة قبل الإسلام وما صارت إليه في ظل الإسلام ثم قال : « والله إن كنا في الجاهلية ما نعدّ للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل ، وقسم لهن ما قسم » ؟![٤] .

كارولين : يسعدني أن أقول مرة أخرى : لقد تعلمتُ في هذه الندوة عن أوضاع المرأة أشياء كثيرة ما كانت لتخطر ببالي . وإذا كنت أضع إمكاناتي كلها لتأكيد حقوق المرأة وتلبية مطالبها والكفاح معها للوصول إلى كل ما يثبت شخصيتها ، ويحقق لها أفضل

---

(١) سنن أبي داوود ٣/١١٢ رقم ٢٧٦٣ من طريق ابن عباس . وقارن بأحكام أهل الذمة (لابن القيم) ص ٣٣١ وانظر حاشيتنا رقم ١ في تحقيقنا لهذا الكتاب الأخير .
(٢) سنن أبي داوود ٣/١١٢ رقم ٢٧٦٤ .
(٣) راجع سيرة عمر (لابن الجوزي) .
(٤) الاسلام والمرأة ص ٢٤ .

النتائج وأكثرها إيجاباً ، فإني مقتنعة في الوقت نفسه بأن الفوضى في تطبيق الحرية تفقد المرأة حريتهـــا وتضيـع شخصيتها ، لأن حريتها تتوقف عندما تبدأ حقوق الرجل ، والعكس صحيح أيضاً إذا كنا نؤمن حقاً بالمساواة التامة بين الجنسين في القرن العشرين .

الاستاذ : على كل حال، موضوع الحرية شائك ودقيق ، فليكن موضوع ندوتنا غداً ، ولنتحدث عنه بحرّية ، فلا شيء أحوج إلى الحرية من الحديث عن هذه الحرية !

الفصل العشرون

الحرية ومفهومها الايجابي في الاسلام

الاستاذ: يرى أكثر الناس أن الحرية مفهوم تجريدي يكتنفه الغموض، ومعضلة معقدة عجز الفلاسفة عن حل ألغازها [1]. لكن واقعية الفكر الإسلامي ترفض النظر إلى الحرية من خلال تلك الزاوية السلبية، وتفضل طرح هذه المشكلة من أساسها، وتحديد طبيعتها، وحصر أبعادها. ولقد وضع رسول الإسلام للحرية أدق المقاييس والمعايير، التي تحرك الفكر وتستجيش الضمير، عندما قال في حديثه الصحيح المشهور: « مَثَلُ القائم في حدود الله والواقع فيها كمَثَل قوم استهموا – أي اقترعوا – على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها. وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذِ مَن فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً » [2].

(١) Jean Nabert, L'expérience intérieure de la liberté (préface) Paris.

(٢) رواه البخاري والترمذي، واللفظ للبخاري في صحيحه. وقارن بشرحنا على رياض الصالحين «منهل الواردين» رقم الحديث ١٨٦ صفحة ١٧٦ عن النعمان بن بشير.

وخلاصة هذا الحديث أن قوماً اقترعوا على سفينة ذات طابقين، علوي وسفلي ، فكانت نتيجة القرعة أن بعضهم أصاب طابقها العلوي ، بينما أصاب بعضهم الآخر طابقها السفلي . ولم يكن بد للذين في أسفل السفينة من أن يستقوا الماء ، لشدة حاجتهم إليه ، فكانوا يزعجون الذين فوقهم كلما مروا عليهم ، فخيل إليهم أن في وسعهم الوصول إلى الماء بإحداث ثقب في طابقهم السفلي ، وبذلك يتجنبون إزعاج إخوانهم في أعلى السفينة، وتوهموا أن لهم أن يفعلوا هذا لأنهم أحرار في طابقهم، ولكن فاتهم أن حريتهم مقيدة بحرية الآخرين، وأن مجرد خرقهم نصيبهم السفلي سيودي بهم أجمعين حين يدخل الماء من الثقب ثم يتسرب إلى أعلى السفينة بعد أسفلها ، فيغرقها ويهلك كل من فيها . وعلى هذا ، يكون سكوت الذين في الطابق العلوي هو السبب المباشر في الغرق والهلاك، أما إذا منعوا الذين في أسفل السفينة من ثقبها وخرقها فإنها تظل تجري باسم الله مجراها ومرساها ، وتتحقق النجاة للجميع (١) .

سمير : من الواضح أن الرسول الكريم صلوات الله عليه طوى هذا الحديث على نموذجين يعرفهما الناس في كل زمان ومكان: أحدهما نموذج القائم في حدود الله، الذي ينكر تعدّيها ومجاوزتها ، والآخر الواقع فيها الذي ما يفتأ يرتكبها ويغشاها . لذلك أدرجه علماء الحديث في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد يتعذر على مثلي بهذا السبب أن يرى مدى ارتباط هذا الحديث بمفهوم الحرية .

الاستاذ : مهلا ... مهلا . فسوف أوضح هذا كله . إن كتب الترغيب والترهيب هي التي سلكت هذا الحديث في باب الأمر بالمعروف

---

(١) انظر شرح هذا الحديث في دليل الفالحين شرح رياض الصالحين .

والنهي عن المنكر . لكن من المصنفين المعاصرين من يسلكه أيضاً في باب التعسف في استعمال الحق ، أو في باب المسؤولية الفردية والمسؤولية الاجتماعية : فالحياة أشبه ما تكون بسفينة تمخر عباب البحر، وعلى جميع الركاب أن يشعروا بأنهم مسؤولون عن سلامتها، فإذا خرق أحدهم موضعاً منها غرق وأغرق معه الجميع . والآن ، انظر معي يا سمير، ألست ترى هذه الأبواب كلها متداخلة من ناحية، ومتشعبة عن حق الحرية من ناحية ثانية؟ إن هذا التداخل هو الذي يأذن لي أن أسلك هـــذا الحديث في موضوع الحرية ، وطابعها الاجتماعي، ومفهومها الإيجابي، وحدودها التي لا بد من الالتزام بها والاحتراس من تخطيها ومجاوزتها . وكأن الحديث ، في ضوء هذا كله ، يعرّف الحرية في بساطة خالية من التعقيد ، بأنها تبتدىء من حيث يستفيد الفرد وتنتهي حيث يبدأ ضرر الآخرين . والقاعدة الإسلامية المستمدة من الحديث الشريف تقول كما قال النبي الكريم ﷺ : « لا ضررَ ولا ضرار »[1] .

كارولين : يخيل إليّ أن مجرد الربط في هذا الحديث بين مفهوم الحرية ومفهوم المسؤولية أو مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحصر مشكلة الحرية في إطار من التسلط الديني أو الخلقي المستوحى من قيم الدين . ولو جاز لنـــا أن نحصر الحرية في هذا النطاق لأبحنا لأحرار الفكر في عصرنا أن يسلخوا الحرية أو يحاولوا سلخها عن التعاليم التي يظنونها مفروضة من الخارج لا منبثقة من الداخل . . .

الاستاذ : لا ريب في أن أحرار الفكر في عصرنا يفضلون ربط الحرية ربطاً أوثق بالجانب الاجتماعي، وبالطابع الاجتماعي الواقعي البناء ،

---

(١) رواه الشيخان ، وهو من الأحاديث الصحيحة المستفيضة .

كما فعل أصحاب نظرية العقد الاجتماعي ، أمثال هوبز Hobbes ولوك Locke وجان جاك روسو J. J. Rousseau لدى تحليلهم للحقوق العامة والحريات في حياة البشر . لكننا في الوقت الذي نعمق بطواعية منا ارتباط الحرية بالعقد الاجتماعي، لا نستشعر قط حاجة يا كارولين إلى فصم عراها عن المناخ الديني والجو الروحي والتوجيه الخلقي ، لأن إنزال السلطة من وحي السماء إلى واقع الأرض ، وجعل مصدر تلك السلطة إرادة الإنسان ، وتبلور تلك الإرادة في صورة عقد بين المحكومين والحكام ، ودلالة هذا العقد على مدى سلطة المجتمع ومدى حرية الأفراد، لا يعارض شيء منها خط السير العريض لرسالة السماء في دنيا الأرض وفي حياة الناس ...

سمير : إن خط هذا المسير ليتجلى أروع تجليه في ذلك التنسيق الدائم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، وبين سلطة التشريع ووازع الدين ، ألستَ ترى ذلك أيضاً ؟

الاستاذ : أرى ذلك معك بوضوح ، وقد أنبأنا عن صحته قوله تعالى في سورة الحديد : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » [١] . فإن ُلبِّيت للروح أشواقها بإرسال الرسل ، وتأييد كثير منهم بالمعجزات ، وتخصيص بعضهم بكتب الوحي ، فقد ُوضع ميزان الحق في أيدي البشر، ليزنوا به وحده كل القيم والمعايير ، ويتخذوه في معترك الأهواء ضمانهم الوحيد من العواصف والأعاصير، وقد ُنسّقت في الوقت نفسه للمادة أوضاعها

(١) سورة الحديد ، الآية ٢٥ .

فيما أودع الله طبقات الأرض من كنوز مكنونة، ومعادن مدفونة، أقدر البشر على استخراجها وتفجيرها ، وعلى تنمية الحياة بها وتعميرها ، وضرب لها مثلاً معدن الحديد ، لأنه أعلاها شأناً ، وأثقلها وزناً ، لتنضم إلى عدالة الميزان فاعلية الحديد والنار ، كما قال عثمان بن عفان: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» .

سمير : هذا يفسر إذاً ربط القرآن بين رفع السماء ووضع الميزان . .

الاستاذ : أجل ، هذا الربط واضح في قوله تعالى : « والسماء رفعها ووضع الميزان . ألا تطغوا في الميزان . وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » [1] .

كارولين : لكن يبدو لي – برغم هذا الترابط بين الزمنيات والروحيات – أن التضارب ما يزال قائماً في جميع ما نملكه من نظريات قديمة وحديثة عن مشكلة الحرية .

الاستاذ : لا أشاطركِ هذا الرأي : فحين يتم التنسيق الإرادي المقصود بين ميدان الفكر الإنساني الوضعي التجريبي المنبعث من الأرض وميدان الفكر الديني الروحي الذي يسوده طابع الوحي المنزل من السماء، لا نتصور أبداً إمكان التضارب بين النظريات المتعلقة بالحرية، بل الذي نتصوره حينئذ في تلك النظريات هو التفاعل والاتصال والتأثير المتبادل فيما بينها ، والالتقاء في الأعم الأغلب على المواقف المبدئية المتعلقة بقضية الحرية في الصميم . وإلى هذا أشار الفقيه الكبير المعاصر هانز كلسن في بحثه عن « الإطلاق والنسبية في الفلسفة والسياسة » [2] .

---

(١) سورة الرحمن ، الآيات ٧ – ٩ .

(٢) Hanz Kelsen, Absolution and Relativism in Philosophy and Politic .

كارولين : هل يترتب على ذلك مثلاً أن الفكر الإسلامي الاجتماعي يلتقي ولا يتعارض مع مفكري العقد الاجتماعي ؟

الاستاذ : في وسعنا أن نجيب بالإيجاب ، من الزاوية المبدئية المتعلقة بقيام مفهوم الحرية على التجريبية ، وعلى الواقعية الإيجابية ، وهي قضايا نسبية لا مجال فيها للإطلاق . ولعل الرسول ﷺ هو أول من نبّه إلى نسبية الحرية عندما صنّف في زمرتين نشاط النـاس المبكرين لأداء أعمالهم ، فقال : « كل الناس يغدو ، فبائعٌ نفسه فمعتقها أو موبقها »[1]. وإنما تظهر هذه النسبية في أن لكل إنسان أسلوبه في الغدو والتوثب والتبكير، وهكذا يتنافس الجميع كما يتنافس الباعة والتجار ، إذ يحاولون الربح ويتجنبون الخسار .

سمير : ويفوتهم — إلا القليل منهم — أن الرابح الوحيد هو الذي يبيع نفسه لله ، فيعتقها ويحررها بهـذا البيع من الموبقات المهلكات ، ومن الشذوذ والانحراف، وأن الخاسر الوحيد هو الذي يعقد صفقة مع النزوات والأهواء ، فيوبق نفسه ويسترقّها باتباع الشهوات ، ويفقد توازنه في هذه الحياة .

الاستاذ : إن أقرب شاهد على ذلك ، وإن لم يكن وثيق الصلة بالدين نجده في كتاب روسو عن «العقد الاجتماعي» ولا سيما عندما استهله بقوله المشهور: «لقد ُولد الإنسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان . كيف حدث ذلك ؟ لست أدري »[2] . وأظننا ما نكاد نسمع هذا القول الجميل حتى نتذكر قول عمر بن الخطاب:

---

(١) انظر شرحنا لرياض الصالحين (منهل الواردين) رقم الحديث ٢٥ صفحة ٧١ وهو في صحيح مسلم من رواية أبي مالك الحارث بن عاصم الأشعري .

(٢) Jean Jeaques Rousseau, Le Contrat Social.

« متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . ونتذكر قبل ذلك قوله تعالى في وصف النبي الأمي وتعداد سجاياه : « يَضَعُ عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم »[1] ، وقوله تعالى في دعاء يعلمنا إياه : « ربنا ولا تَحمِلْ علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا »[2] .

كارولين : لاحظتُ أن كلاً من لوك وروسو في بحثهما عن الحرية الأصلية يحللان ما قبل نشأة المجتمع المدني في حال الفطرة الأولى . وقد ألفيا الإنسان في تلك الحال متمتعاً بالسعادة ، لأنه كان بين أقرانه متمتعاً بالحرية التامة والمساواة الكاملة .

الاستاذ : لا بد أنكِ لاحظتِ أيضاً أنهما تنبها إلى اختفاء المعيار العام ، أو غياب القاعدة القانونية التي يحتكم إليها الناس لتحديد ما بينهم من روابط وعلاقات . أما روسو فرأى أن ظاهرة انتفاء المساواة وسلب الحرية رافقت في الوجود قيام الملكية الفردية حين قال أول إنسان : « هذه الأرض ملكي » ، وعلى الأثر احتدم الصراع بين الذين يملكون والذين لا يملكون . وخيل إلى روسو بعد ذاك أن عودة الإنسان إلى حريته الطبيعية الفطرية مرهونة بالعقد الاجتماعي الذي لا يقوم بين طرفين (حاكم ومحكوم) ، وإنما هو اتفاق بمثابة عطاء يعطي به الفرد بمقتضاه ذاته كلها وملكيته كلها للجماعة كلها ، وليس لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد .

سمير : واضح ما في هذا الرأي من ذوبان كيان الفرد في المجموع .

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٥٧ .
(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ .

الاستاذ : أجل ، واضح هذا جداً في رأي روسو . أما « لوك » فرأى أن الحفاظ على الملكية التي تشمل الحياة والحرية والمال في نظره هو الدافع الأساسي لانتقال الناس من حال الفطرة الأولى إلى المجتمع المدني المنظم ، الذي خضعوا فيه لحكم القانون ، والتقوا فيه على تعاقد أسلموا بمقتضاه إلى الجماعة كل ما يتمتعون به من حرية أصلية وحقوق طبيعية ، حتى أمسى كل شيء بين يدي المجموع [١] .

كارولين : ولكن... في ضوء هذين الرأيين المتشابهين في المواقف المبدئية، حين نشهد مجتمع الاستهلاك في العصر الحديث يسلب المواطن حريته الطبيعية ويقيده بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء المسيطرون لحماية مصالحهم الاقتصادية ، ألا ينبغي أن نعترف بأن غلوّ حَمَلة الدين وحُماة الشرع في تأويل الوحي على هواهم كان عاملاً أساسياً في انتفاء المساواة وسلب الحقوق العامة والحريات التي وُلد عليها الناس في أصل الوجود ؟

الاستاذ : ينبغي ، أجل ينبغي أن نعترف بذلك . وليكونن اعترافنا في هذه الحال مستلهماً من قوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعدما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » [٢] .

---

(١) العبارة الانكليزية مشهورة في هذا الصدد :
into the hands of the community.

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .

سمير : أفهم من هذا أننا من الزاوية الدينية الخالصة نلتقي مبدئياً مع كل من لوك وروسو ...

الاستاذ : لك أن تفهم هذا مبدئياً كما قلت ، مـا دام انتقادهما لمصدر السلطة السياسية والقانونية إنما ينصب على طغيان البشر المستغلين لا على جوهر الوحي والدين ، خلافاً لمكيافللي Machiavelli الذي تجرأ على أن يفعل ذلك في كتابيه « المحاورات » و « الأمير » .

كارولين : من الطريف مع هذا أن كثيراً من الدارسين يعدون مكيافيللي أول المفكرين السياسيين !

الاستاذ : هذا ما يقوله على كل حال هارمون Harmon في كتابه عن الفكر السياسي (١) . ولكن مكيافللي هذا يُضرَب المثل بأساليبه الملتوية بسبب خصومته الواضحة لقيم الدين ومكارم الأخـلاق ، إذ كان «يبرر» كل وسيلة لتحقيق هدفه الأساسي في توحيد إيطالية ، ولو تمّ ذلك عن طريق سلطة مطلقة لحاكم مستبد جبـار لا يقيم وزناً للمعايير الإنسانية أو الخلقية . ومع أنه يَصدُق على مكيافللي أنه كان بمثابة جسر عبر عليه الفكر السياسي من القرون الوسطى إلى عصر النهضة ، لا بد أن يَصدُق عليه أيضاً في نظرنا أنه بتشويهه قيم الإنسان وقيم الأخلاق قد شوّه في الوقت نفسه قيمة الحرية ، وعطّل كِلا وجهيها الفردي والاجتماعي، ولم يُتقِن في كل ما قال إلا أساليب التخريب والتدمير !

سمير : على أن إشادة القرآن بكرامة الإنسان في مثل قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم

---

(١) Political Thought, p. 158, 159.

من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (١) تدعونا إلى التساؤل مع فودل Vedel (٢) عن مدى ذوبان الكيان الفردي وانتفاء الكرامة الإنسانية والحرية الشخصية أمام الأنظمة الشمولية التي مهد لها مفكرو العقد الاجتماعي ، وبدا الإسلام نفسه في كثير من تعاليمه ممهداً لها ومشجعاً عليها ، لنرى مجالات الحرية المتعددة في عالم السياسة والاقتصاد والاجتماع مطبوعة بطابع القانون والفقه والتشريع طباعتها بميسم الدين والمناقب والأخلاق .

الاستاذ : وقد نتساءل أيضاً : إلى أي حد يلتقي الفكر الإسلامي مع الحرية الرأسمالية التي دعا إليها آدم سميث حين قال: «لندع الطبيعة تأخذ مجراها (٣) Let Nature take its course .

وإلى أي حد يلتقي الفكر الإسلامي مع الفردانية Individualisme التي نادى بها ألكسيس توكفيل في كتابه عن «الديمقراطية في أمريكا» (٤)، ولا سيما حين حكم على المجتمع الأرستقراطي بالممات بعد أن حل محله مجتمع العدل والمساواة .

كارولين : ونود أن نعرف إلى أي حد يستسيغ الفكر الإسلامي تلك الدعوة الحاسمة خلال القرن التاسع عشر إلى الاشتراكية أو إلى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه «الديالكتيكي» المادي ، برغم قيام هذه الدعوة أساساً على رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ،

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ١٧ .

(٢) في كتابه «القانون الدستوري» Vedel, Manuel élémentaire de droit constitutionnel, p. 191-193, Paris 1949.

(٣) Adam Smith , The wealth of Nations .

(٤) Alexis Tocville , La Démocratie en Amériquc .

وعدّ تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا مجرد تاريخ للصراع بين الطبقات .

الاستاذ : وفينا من يريد أن يعرف إلى أي حد يقاوم الفكر الإسلامي تلك النزعة الفوضوية L'anarchisme التي دعا إليها غودوين Godwin الانكليزي ، وباكونين Bakounine الروسي ...

سمير : وكروبتكين Kropetkine الروسي أيضاً ، وبرودون الفرنسي Proudhon

الاستاذ : والفرنسيان أيضاً بيرتييه Berthier وبونتان Bontemps وقد طاب لهم جميعاً أن يتفاءلوا ببلاهة عجيبة بأن هدم الحياة الاجتماعية أمر يسير ، فلا بد بزعمهم من هدم الدولة وكل مؤسساتها ليحقق الفرد ذاته تحقيقاً كاملاً في هذا الوجود، وينعم بالعدل والحرية مع قرنائه أجمعين (١) .

وأخيراً ، نود أن نعرف إلى أي حد يتقبل الفكر الإسلامي ما استحالت إليه الحقوق العامة والحريات في القرن العشرين ...

كارولين : ولا سيا حين شكلت تلك الحريات تحديات لكل شيء، وتمرداً من الجيل الجديد على قيم الفلسفات والإنسانيات والخلقيات والعقائديات والدين .

الاستاذ : أفنعطي في مقابل إزاحة تلك السلبيات ضريبة من أنفسنا ومن تراثنا التليد في النظم والأعراف، لمجرد التحول بالسلب إلى الإيجاب، وبالهدم إلى البناء، وبالغرائزيات إلى المنطقيات، وباللاوعي إلى العقل التجريدي الرشيد ؟ أنقدم كل هاتيك التضحيات ، لتكون قرباناً

---

(١) Cf. Colliard, Les Libertés, Paris, 1959.

لإيماننا العميق بمفهوم الحرية الإيجابية البناءة التي باتت اليوم في المجتمع العصري تعبيراً صادقاً عن إرادة الجميع، لا إرادة فرد يخطىء أو يصيب، ولا إرادة فئة تنحرف أو تستقيم، ولا إرادة دولة طبقية تعز أو تهون ؟

سمير : أوَ نخرج بعد هـــذا كله مرفوعي الرؤوس من تلك الزلازل والأعاصير، بحريـــة لا تمزق الوجدان والضمير، ولا تقوم على الشك المرير ؟

كارولين : حرية كفيلة حقاً بالحفاظ على إنسانية الإنسان ملتقية فعلاً مع طبيعته الخالصة ...

سمير : ومع قيم الإسلام « أصلها ثابت وفرعها في السماء » ...

الاستاذ : لكي نجيب عن هذه التساؤلات كلها، لا بد لنا من الاتفاق مبدئياً على أن الحرية في أصل معناها النظري ترادف القدرة على الاختيار الأصيـــل بين المتناقضات Choix originaire des contradictions كما يقول جان نابير Jean Nabert في كتابه « التجربة الداخلية للحرية » (١) .

كارولين : إذا كانت بهذا المعنى مقبولة في الإسلام، فإنها بمجرد قبولها فيه تعني ضمناً الاعتراف الكامل بانبثاقها من أحد الحقوق العـــامة (ولا سيا الطبيعة والأساسية) منذ أقدم عهود التاريخ .

الاستاذ : ربما كان هذا صحيحاً، ولكنها في تطبيقها العملي ذات منطلق اجتماعي منذ البداية، ثم ذات انعكاس فردي حتى النهـــاية :

---

(١) Jean Nabert, L'expérience intérienre de la liberté.

عبّر عن ذلك أدق التعبير كل من العالم الاجتماعي الباحث في السلالات البشرية ...

سمير : تقصد حتماً برونيسلاف مالينوفسكي Bronislauv Malinouvski في كتابه « الحرية والمدنية »[1].

الاستاذ : نعم، مالينوفسكي ، والآخر هو هارولد لاسكي Harold Lasky في كتابه « الحرية في الدولة العصرية »[2]. أما أولهما فقد قال : « إن الحرية هي تلك الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد غاياته بالفكر ، وأن يحققها بالفعل ، وأن ينال حصيلة تحقيقها » .

كارولين : وأما الآخر (هارولد لاسكي) فقد اطلعت على كتابه، ووجدت فيه تعريفاً للحرية يشبه من بعض الوجوه تعريف مالينوفسكي حين قال : « الحرية هي تلك الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود المقيدة لقدرة الإنسان على تحقيق سعادته » .

الاستاذ : من البديهي أن «لاسكي» لا يقصد بهذا التعريف انعدام القيود بصورة مطلقة ، بل تلك التي تحدّ قدرة الإنسان على إسعاد نفسه وبني جنسه . وفي اعتقادنا أن انطلاق الحرية من ذلك المفهوم الاجتماعي الصريح يلتقي بوضوح مع جمهرة النصوص الإسلامية : فلو جددنا صياغة أحكامنا الفقهية لساغ لنا أن نصنف من خلالها الحريات زمراً وأنواعاً ، منها الطبيعية والأساسية ، ومنها المدنية والسياسية، ومنها الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها الثقافية والتربوية، ومنها الاعتقادية والفكرية . ومزية الشريعة الإسلامية في تصور

---

(١) Malinouvski , Freedom and civilisation .

(٢) Lasky , Liberty in the modern State .

تلك الحريات أنها قد أقرت بجميع مـــا يتشعب عنها من الزمر والأنواع، وأعطت على تفاوت أحكامها الصريحة عليها ، غير واقعة في شيء منها تحت ضغط المؤثرات الطارئة ، والظروف العابرة ، كما وقعت وما تبرح تقع في ذلك جمهرة القوانين والدساتير والبيانات منذ عصر النهضة حتى يوم الناس هذا [1] .

سمير : أظنك توافقني أيضاً على أن للشريعة الإسلامية مزية أخرى في هذا الصدد تتمثل في تنسيقها الرائع بين أنواع الحرية، ابتداء من أقدمها وآصَلِها حتى أشدها تعقيداً وتطوراً ...

الاستاذ : طبعاً أوافقك على تنسيق هذه الشريعة بين قوى الحياة والأحياء تنسيقاً واقعياً بقدر مـــا هو قانوني لدى تحديد العلاقة بين الفرد وذاته ، وبين الفرد وفرد آخر ، وبين الفرد وخلية بناها أو أسهم في بنائها ، ثم بين الفرد والدولة ، وبين الدولة الإسلامية والدول الأخرى عن طريق المعاهدات والمواثيق .

كارولين : هذا كله يقنعني بأن الشريعة الإسلامية لم تشأ أن تحدد للإنسان نطاق حريته إلا بعد أن تهيأ باستعداده الفطري للتفكير فيهـــا ، بما يشبه رد الفعل الطبيعي لأوضاع اقتضتها طبائع الأحداث والأشياء .

الاستاذ : أوافقك أيضاً على هذا الرأي السديد ، فنحن – كما يقول إيمانويل كنت – « نشعر بالحق معنوياً إذا لم يُقرّ لنا أحد به ، فأولى بنا أن نشعر به حقاً قوياً إذا ما اعتدي عليه » !

سمير : أعترف بأن هذا الاستطراد مفيد ، لكني أفضل أن نعود إلى جوهر الموضوع في ضوء النصوص الإسلامية .

---

(١) قارن بكتابنا « معالم الشريعة الاسلامية » ص ١٧٨ .

كارولين : على صواب أنت يا سمير. ولكنه يطيب لي مثلاً أن أعرف الحكمة في تساهل الإسلام في قضية الرق ...

الاستاذ : تساهل ؟؟! هل عبرت بلفظ « التساهل » ؟ هل خطر ببالك أن الإسلام تساهل في أمر الرق ؟ ربما تقصدين بعبارة أدق أن الشريعة الإسلامية لم تحاول أن تلغي الرقيق دفعة واحدة ، بل قاومته مقاومة منظمة فعالة كانت بخطواتها المتدرجة أفعلَ في تهيئة الضمير البشري للقضاء عليه [1]. إذا كنتِ تقصدين هذا فلا بأس، لأن الإسلام لو ألغى الرقيق دفعة واحدة لخالف نواميس الحياة الاجتماعية المتدرجة في مراحل التطور، ولعرّض الأوضاع الاقتصادية في بيئته التي ظهر فيها وفي بيئات كثيرة في العالم لأزمات واضطرابات ، أهمها انتشار الفقر المقرون بالجرائم من قِبَل العبيد قبل التحرير : إذ جاء الإسلام فوجد الرق نظاماً عالمياً أساسياً مشروعاً عند أمم العالم القديم جميعاً ، فهو عماد الحركة التجارية ، وعليه المعوّل في تحسين الحياة الزراعية [2] ، وما من فيلسوف روماني ولا مفكر يوناني ولا قائد فارسي ولا حبر يهودي ولا زعيم عربي إلا أقر الرق وعمل به، حتى المسيحية - برغم مثاليتها البالغة في تكريم الإنسان أعلى الذرا - لم تمنع هذا الرق ولم تضع نظماً صريحة لتخفيفه أو تقليله أو نسخه كما فعل الإسلام ، بل وجد كثير من القديسين للرق أسباباً مشروعة ، وصوَراً مقبولة ، كتوما الأكويني وسانت أوغستان وإيزيد وغيرهم الذين سوّغوا من الرق ما يكون نتيجة الخطيئة على حد تعبيرهم [3] .

---

(١) الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام ، ص ٨٧ .
(٢) القانون الروماني (بدر وبدراوي) ١٧٤ .
(٣) النظم السياسية (لثروت بدوي) ١٤٨ .

سمير : يبدو أن الاسترقاق بسبب الخطيئة عنـد هؤلاء القديسين امتداد لأحد النوعين الأساسيين من الرق عنـد اليهود ، فقد عرف هؤلاء الرق الناجم عـن ارتكاب الخطيئات المحظورة ، وكان اليهودي يسترق به يهودياً مثله[1] ، عسى أن يذل هذا الرق نفسه ويكرّه إليه المخالفة والعصيان والخطيئة ، وعرف اليهود أيضاً نوعاً آخر من الرق بسبب الحرب كانوا بـه يستعبدون أسراهم ، ويبيعونهم بيع السلع ، ويسخرونهم لخدمتهم سواء أكانوا من عبيد المزارع والحقول ، أم من عبيد المنازل والبيوت .

الاستاذ : لقد نطقت التوراة بذلك نطقاً واضحاً صريحاً : « وإذا تقدمت إلى مدينة لتقاتلها فادُعها أولاً إلى الصلح ، فإذا أجابت إلى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيهـا يكون لك للتسخير وُيستعبد لك »[2] .

على أن أول من سخر الشعوب المغلوبـة ، واستعبد الأسرى ، واسترقّ الأحرار هم الرومان ، ونجـد خطباءهم وعلماءهم المشاهير – أمثال شيشرون وسينيك – لا يكتفون بإقرار الرق ، بـل يتفننون في تسويغ صوره المتعددة[3].

كارولين : أستطيع أن أضيف أن اليونان أيضـاً مضوا على ذلك ، فلم يفكر فلاسفتهم العظماء – أفلاطون وأرسطو وغيرهما – في إلغـاء الرق ولا تخفيفه .

الاستاذ : صدقتِ ، فقـد قسم فلاسفة اليونان الجنس البشري قسمين :

---

(١) النظم الاسلامية (حسن إبراهيم حسن) ٢٧٢ .
(٢) العهد القديم ، سفر التثنية ، الاصحاح العشرون ، الآية ١٠ .
(٣) القانون الدولي (أبو هيف) ٥١ ، طبعة ١٩٥٩ م .

أحدهما حر بالطبع، والآخر رقيق بالطبع، وجعلوا الثاني مخلوقاً لخدمة الأول، ومسخراً لراحته. وأصروا على أن اليونان الأصليين الأحرار لا يجدون من الوقت ما يأذن لهم بأداء الأعمال المضنية التي يجب أن يقوم بها العبيد [١].

وفي هذا الجو المكفهر القاتم في العالم كله، الذي لم يكن فيه للرقيق ظل من كرامة، ولم يحاول فيه أحد من الناس إلغاء الرق أو وضع نظم لتقليله أو تخفيفه، جاء الإسلام بتعاليمه يقر لكل إنسان – بوصفه إنساناً حق الحرية [٢]، ويحرم استرقاق الحر دون سبب مشروع غالباً ما يكون بعد الأسر في الحروب [٣]، حتى أوشك بتضييقه مصادر الرق أن يلزم المسلمين بالعتق، لأنه كان يتوقع انتهاء الرقيق في العالم إلى الحرية الكاملة بعد أجل مسمى محدود، مصداقاً لقول النبي ﷺ: «أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً»، وفي رواية: «حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم» [٤].

سمير: لقد حدثتنا في الندوة التي عقدناها للعودة بالأمة إلى دين الفطرة عن تحرير الرقاب في مصارف الزكاة الثمانية [٥]، فكان للعبد الحق في شراء نفسه من سيده بمال يتفقان على تسديد أقساطه في مواعيد معينة، وذلك ما يسمى بالمكاتبة [٦].

---

(١) النظم الاسلامية (حسن إبراهيم حسن) ٢٧٢.
(٢) راجع المختارات الفتحية ص ٦٣.
(٣) مفتاح الكرامة ٦/١١٧.
(٤) شرح النيل وشفاء العليل (محمد بن يوسف أطفيش) ٧/٧٠٣ (المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣هـ).
(٥) لقوله تعالى في آية الصدقات من سورة التوبة «وفي الرقاب»، وراجع الصفحة ١٦١ من كتابنا هذا.
(٦) انظر الاختيار شرح المختار.

الاستاذ : وعرف الإسلام أيضاً نظاماً آخر للعتق سماه التدبير ، وذلك إذا قال السيد لعبده: أنت حر عن دُبُرٍ مني، قاصداً بعد إدباره عن الدنيا ، فعتقه حينئذ لازم بمجرد وفاة سيده [1] . والجارية التي تلد لسيدها ولداً تصير حرة، ولا يجوز لسيدها بيعها في حياته، وهي أم الولد التي حررها مولد ابنها [2] . ومن عذب مملوكه أو مثّل به عَتَقَ عليه ، عملاً بالحديث الشريف [3] .

ومن وسائل تحرير الرقيق في الإسلام الكفارات التي تمحو بعض الذنوب ، فإن عتق الرقاب أعظم تلك الكفارات ، في قتل النفس خطأ ، أو الإفطار في نهار رمضان ، أو ظِهار الرجل من زوجته حين يقول : إنها محرمة عليه كظهر أمه ، أو اليمين التي حلفها حانثاً فيها [4] .

وأهم وسائل تحرير الرقيق ما كان تطوعاً ، وهو الذي تنافس فيه المسلمون الأولون ابتغاء مرضاة الله !

والمهم في هذا كله أن الإسلام لم يتساهل في أمر الرقيق ، بل انطلق بمفهومه الأصيل لتحريره بمراحل متدرجة حكيمة، بلغ المسلمون فيها من تكريم العبيد ذروة لا تُسامى، بعد أن تعلموا من الرسول الكريم « أن الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » [5] .

---

(١) الوحي المحمدي ص ٢٥٩ .

(٢) على هذا جمهور الخلف والسلف ، وأولهم عمر وعثمان .

(٣) انظر جامع الأصول ، والحديث من طريق سمرة بن جندب وأبي هريرة .

(٤) انظر في هذه الكفارات أي كتاب في الفقه الاسلامي من أي مذهب كان .

(٥) انظر ما ورد من الأحاديث في هذا الصدد في « الترغيب والترهيب » للمنذري ٤/٣٣ .

كارولين: بعد هذا الإيضاح الشافي لأساليب الشريعة الإسلامية في التمهيد لإلغاء الرق، لا داعي في نظري لتكرار الحديث عن الحقوق المدنية المكفولة في الإسلام لكل إنسان، بوصفه إنساناً، سواء أكان ذكراً أم أنثى، ولا داعي بصورة خاصة للحديث مرة أخرى عن مكانة المرأة واستقلال شخصيتها وحريتها في التصرف بحقوقها المدنية، وإنما أود أن نحصر الحديث في كل ما حملته ظروف السبعينات من تغييرات حاسمة في مفهومات الديمقراطية والثورية، فإن مضيّ أكثر من ربع قرن على إعلان حقوق الإنسان لم يكف – بما ذُكر عن الحريات السياسية – ليحقق للأفراد وللشعوب النظام السياسي الأقرب إلى طبيعة الإنسان وإلى تفتح شخصيته في ظلاله [1].

الاستاذ: إنكِ على صواب يا كارولين في انتقادك للأوضاع السياسية وفي ارتيابك أيضاً بتحقيق ما ينشده إنسان القرن العشرين من الحريات الديمقراطية في ميدان السياسة والاقتصاد. ولعلكِ تعرفين أن الإسلام في هذا كله – مع أنه أرسى نظام الحكم على قواعد الشورى، كما قال تعالى: « وأمرهم شورى بينهم » [1]، وقال: « وشاورهم في الأمر» [2]، ومع أنه منح المسلمين حرياتهم السياسية نساء ورجالاً في النقد والنصيحة بوجه الحكام – لم يُرِد أن يدخل على الناس في معترك الحياة بتصورات مثالية خيالية لا محصّل لها في الواقع الذي يحيون فيه، فلم يتمثل في مراحله الأولى، ولم يكن ممكناً أن يتمثل فيها جميع الأطوار السياسية التي ستتعاقب على أمة الإسلام

---

(١) قارن بحقوق الانسان والاعلان العالمي عن حقوق الانسان، للدكتور حجازي، من مجموعة محاضرات جامعة الكويت.

(٢) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

وعلى شعوب العالم كلها ، وكانت له في ذلك مزية على نظم السياسة وتحديدات الحريات السياسية في القديم والحديث، لأنها بما افترضت من تلك الأصول والتحديدات سبقت أحداث الأجيال المتعاقبات ، مغفلة خلال سبقها ذاك ما لعقلية كل جيل من أثر في وضع القواعد وتحديد الأصول . وكأنما آثر الإسلام – بتركه كثرة التحديد – أن يتنافس المسلمون في بناء مجتمعهم تبعاً لما يصيبون من أسباب الحضارة والنماء[1] . لكن الشيء الأساسي الذي لا مراء فيه هو أن الحاكم المسلم – بأي لقب سمى به نفسه أو سماه الناس – لا يستطيع ولا يؤذن له أن يتنكر لتعاليم الدين الذي يدين بـه هو والمجتمع الذي بايعه رئيساً عليه، ليس لأن الحكومة في الإسلام «ثيوقراطية» إمامها خليفـة الله على الأرض يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة كما يدعي بعض المستشرقين ، ولكن لأن عقيدة مجتمعه دين يجمع في آن واحد بين طرفي الدنيا والآخرة في وحدة مثالية كبرى لا تقبل التجزئة المؤديـة إلى التشتت الفكري والفوضى الاجتماعية [2] .

سمير : وللإسلام في الحريات الاجتماعية والاقتصادية مفهومه الأصيل أيضاً.

الاستاذ : أجل ... له في هذه الحريات مفهومه الأصيل . ولقد رأينا في ندوات سبقت كيف استوعب وعاؤه الاقتصادي وسائل التملك الطبيعية من عمل وزرع ومخاطرة بكل صورها ، وكيف رفض أن يستوعب كل الوسائل الأخرى ، غير الطبيعية وغير المشروعة ، ولا سيما القـائمة على الكسب بطريق الانتظار بجميع أشكالها ، وكيف أمّن من طريق الزكاة وغيرها نفقات التكافل الاجتماعي ،

---

(١) قارن بكتابنا « النظم الاسلامية » ص ٢٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

وكفل حقوق العمال في الضمان الاجتماعي، وأكد حقوق الإنسان في العمل، والحماية من البطالة، والإفادة من أوقات الفراغ التجارية [1].

كارولين : ورأينا أيضاً كيف جعل الإسلام الملكية الفردية ذات وظيفة اجتماعية، وكيف جعلها ملكية انتفاع لا ملكية عين كما يتوهم كثيرون[2].

الاستاذ : ورأينا بصورة عامة يا كارولين كيف جعل الإسلام المال مال الجماعة لأنه مال الله ، والأغنياء خلفاء عنه ووكلاء في توزيع المال على المجتمع كله بالقسطاس المستقيم، فلا يجوز أن يحتكَر هذا المال في أيدي طبقة معينة بعد أن قال الله : «كيلا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم » [3] . ولقد حسم الإسلام هذا كله منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً غير واقع (كما أوضحنا مراراً) تحت ضغط المؤثرات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ، وهنا كانت مزيته على سائر المناهج العالمية لتحقيق المزيد من الحريات الاجتماعية والاقتصادية في جميع الميادين .

وفي زاوية الحقوق والحريات الاعتقادية والفكرية ، أوشك الباحثون أن يسلموا بأن الإسلام هو دين الحرية الفكرية ، وذهب مذهبَ الأمثال قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » [4] .

كارولين : هذا المبدأ القرآني الذي يعلن حرية الفكر والاعتقاد ، كنتُ وما أزال شديدة الإعجاب بـه ، ولكنه في نظري يناقض مبدأ إسلامياً آخر كنت وما أزال أستغربه وأرفضه ...

---

(١) راجع من كتابنا هذا بوجه خاص صفحة ٩٧ وما بعدها .

(٢) ارجع إلى ندوتنا « الملكية الفردية وظيفة اجتماعية » ص ٣١ .

(٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ . وانظر في تفسير الآيـة البحر المحيط ٢٨١/٢ وتفسير الطبري ٩/٣ – ١١ وقارن بأحكام القرآن (للجصاص) ٤٥٢/١ .

سمير : تقصد كارولين قتل المرتدّ الذي نطق به الحديث الشريف الصحيح: « من بدّل دينه فاقتلوه » .

الاستاذ : من المؤكد أنها تشير إلى هذا الحديث، ومن المؤكد أيضاً أنها لا تعرف أن هذا الحديث آحادي برغم صحته ، وقد غاب عنها أنه لا يؤخذ بالحديث الآحادي في الدماء ، كما يقول المحققون من المحدثين والفقهاء [١] . والمراد بذلك أن إراقة دم الإنسان بإصدار حكم الإعدام عليه ، استناداً إلى حديث آحادي لم يبلغ درجة التواتر ، يعارض النصوص القرآنية والنبوية التي تؤكد الحفاظ على حياة الإنسان وحقن دمه إلا في أحوال استثنائية وقع عليها إجماع المسلمين ، ولم يقع مثل هذا الإجماع على أن قتل المرتد عقوبة على الفكر في ذاته، لأن غير المسلمين من اليهود والنصارى وأهل الكتاب كلهم كفلت لهم في الإسلام حرية الاعتقاد من غير إكراه لهم ولا تضييق عليهم [٢]. فلا بد أن يكون قتل المرتد – في حال تنفيذه – عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي ادعى معها المرتد اعتناق الإسلام ثم أعلن الخروج منه للطعن فيه والإساءة إليه . وإلى ذلك يشير قوله تعالى : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمِنوا بالذي أُنزل على الذين آمَنوا وجهَ النهار واكفروا آخرَه لعلهم يرجعون» [٣] أي لعلهم يرجعون عن دينهم ويرتدّون ، ويغلب على المرتدين

---

(١) قارن بقول الإمام أحمد وغيره: «كنا إذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا، وإذا روينا في الحلال والحرام تشددنا » – انظر كتابنا « علوم الحديث ومصطلحه » ص ٢١١ . وقارن بالكفاية في علوم الرواية (للخطيب البغدادي) ص ١٣٣ . وأي حرام في الاسلام أشد حرمة من قتل الانسان ، بلا سند من حديث بلغ من الاستفاضة حد التواتر؟

(٢) انظر «أحكام أهل الذمة لابن القيم» بتحقيقنا ، ولا سيما المقدمة . وقارن بالتفسير الكبير (للرازي) ٣١٩/٢ والناسخ والمنسوخ (للنحاس) ص ٨١ .

(٣) سورة آل عمران ، الآية ٧٢ .

من هذا القبيل أن يكونوا جماعة يسمون إلى قلب نظـام الحكم ، لا أفراداً يفكرون ثم لا ينسجم تفكيرهم مع الدين الذي اعتنقوه[١].

سمير : وفوق ذلك، في وسعنا أن نلاحظ أن الإسلام الذي كفل للأفراد والجماعات حرية الاعتقاد، أكد من أجل الحفاظ عليها واستمرارها أن أدهى ضربة تُطعَن بهـا حرياتهم الخاصة والعامة هي عبودية الفكر ...

الاستاذ : أجل... أدهى ضربة تُسدَّد إلى الحرية هي عبودية الفكر التي تنشأ تارة من الداخل بسبب المحاكاة والتقليد، وتفرَض تارة أخرى من الخارج بسبب الجَور والطغيان .

سمير : لم يكره الإسلام شيئاً بقدر ما كره التقليد، حتى في باب العقيدة والدين . قال تعالى: « وإذا قيل لهم: اتّبعوا ما أنزل الله قالوا: بل نتّبـع ما ألفينا عليه آباءنا ، أوَلو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » ؟!! [٢]

الاستاذ : كما أن الإسلام لم يقاوم شيئاً بقدر ما قاوم الظلم والجبروت والطغيان : « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ، وما لكم من دون الله أولياء ، ثم لا تُنصَـرون » [٣] ، « وكذلك نولّي بعضَ الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » [٤] .

وكأني بالشريعة الإسلامية ــ في كل ما نسقته من حريات الأفراد والجماعات، وحقوق المحكومين والحكام ــ استشفت ما سوف تتحلى بـه أساليب الطغاة في خنق الحريات الديمقراطية من إيجابية فنية

(١) قارن بتفسير المنار في هذه الآية .
(٢) سورة البقرة ، الآية ١٧٠ . وقارن بتفسير المنار المجلد الأول .
(٣) سورة هود ، الآية ١١٣ .
(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٢٩ .

ومنهجية علمية تستفيد من علم النفس وعلم الاجتماع «وسوسيولوجية» المعرفة لتملك وسائل النشر والدعاوة مطبوعة ومسموعة ومرئية، وفرض التوجيه الوحيد الذي يناسبها بأقصى حدود الإتقان والتنظيم. لذلك نجد هـذه الشريعة الإسلامية تقابل تلك الحملات الاضطهادية الفنية بحملات فكرية إيجابية تقوم أساساً على ثلاثة معايير ...

كارولين : حملات فكرية ؟! ثلاثة معايير ؟! كيف ؟

الاستاذ : أجل ، يا كارولين ، حملات فكرية إيجابية ، وثلاثة معايير هي التكاملية والحركية والتقدمية . وهي معايير تكتسب أهميتها الخاصة بفضل تولدها من قيم الدين، غير متجانفة عن تجربة البشر في هذه الحياة ، وفي جميع الحقول والميادين .

وللتكاملية في مفهوم الحرية ثلاث صور إيجابية في الإسـلام ، إحداها تؤكد أن الحرية قيمة فردية وعلاقة اجتماعية، فعلى الأفراد والجماعات أن تتفاعل جهودهم وتتكامل لإيجاد مناخها بالجهاد المستمر والنضال الدؤوب : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون » [1] .

والصورة الثانية تؤكد أن الحرية ليست الفوضى ولا التخلص من القيود ، سواء أكانت قيوداً حضارية أم قيـوداً استثنائية ، فربما كان الإنسان البدائي يتمتع ظاهراً بنصيب من الحرية أوسع من نصيب الإنسان المتحضر الراقي ، بل لعل حرية الأفراد تقاس بمدى قدرتهم على الاختيار الأصيل ، ولعل المجتمعات تزداد فيهـا الحريات كلما ازدادت القيود والالتزامات والتبعات : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر،

---

(١) سورة الحجرات ، الآية ١٥ .

ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله » (١) .

أما الصورة الثالثة لمعيار التكاملية في مفهوم الحرية فتقوم على المزاوجة بين ضمان الحرية السياسية وكفالة الحرية الاقتصادية في آن واحد .

سمير : أرى هذا ضرورياً جداً ، فحريتنا السياسية، مهما تنطبع ظاهراً بحرية الفكر والتعبير والاعتقاد ، لا قيمة لها إذا بقينا مستعبدين في شؤون الثروة والاقتصاد .

الاستاذ : صحيح ما تقول ، وإن كان تحررنا الاقتصادي أيضاً في كل الميادين لا قيمة له إن لم يصحبه سياسياً تحرر مماثل من الطغيان والفساد والإفساد . بل حتى لو تحررنا سياسياً واقتصادياً ، لم يزد تحررنا على واجهة خارجية تمتلىء بالشعارات، إن لم نتحمل مسؤولية الإشراف على ما نمارسه من الحريات ، في اتزان وطمأنينة وسلام . تلكم هي التكاملية التي تهيمن في جميع الميادين على مفهوم الحرية في الإسلام ، كما قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين » (٢) .

والمعيار الإسلامي الثاني في مفهوم الحرية هو الحركية التي هي صفة أساسية في كل عمليات التحرر الإيجابية . ذلك بأن تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد ما دام مرفوضاً في عرف هذا الدين الذي قضى على الرق بالتدريج ، وما دام الإنسان مخلوقاً في كَبَد (٣) ،

---

(١) سورة التوبة ، الآية ٧١ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٠٨ . وقارن بفتح القدير ٢٩١/٤ وبداية المجتهد ٣٧١/١ والمدونة الكبرى ٦/٣ .

(٣) سورة البلد ، الآية ٤ .

ليظل يكابد ويناضل تحقيقاً لإرادته وحريته، وما دام هذا الإنسان يعترف بأن حريته ليست منحة اعتيادية كالماء الذي يشرب والهواء الذي يتنفس ، فلا مناص لهذا الإنسان من أن يحصر طاقاته كلها لتغيير أوضاعه الشاذة والاتجاه بها الوجهة القويمة السوية، مستخدماً ما يجده في داخل ذاته من قدرة على التغيير والتطوير ، كما قال تعالى : « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[١] .

والتقدمية أخيراً هي الصفة الإيجابية الثالثة من صفات الحرية في الإسلام . ولا بد لي من التنويه بأن مفهوم « التقدم » قرآني قديم وليس بالمستحدث الجديد .

كارولين : اسمح لي بالاعتراض هنا ، فإني لا أكاد أتصور مجرد تصور أن مفهوم «التقدم» يمكن أن يكون قرآنياً . وفي جميع الأحوال، لا يمكن أن يكون المراد القرآني من مثل هذا المفهوم في حال وجوده حقاً شبيهاً بالمصطلح العصري الدقيق لتعبير كهذا . أحسبني واضحة في اعتراضي ، أليس كذلك ؟

الاستاذ : هو كذلك . إنكِ واضحة جداً في هذا الاعتراض . إنكِ على كل حال ترددين ، أو يبدو لي على الأقل أنكِ ترددين رأي بعض المستشرقين الذين أنكروا أمامنا أكثر من مرة أن يكون مفهوم «التقدم» وارداً في القرآن بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ولأمثالهم تلونا مثلما نتلو عليكِ الآن هذا المقطع من سورة المدّثّر: « كلا والقمر . والليلِ إذ أدبر . والصبح إذا أسفر . إنها لإحدى الكُبَر . نذيراً للبشر . **لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر** »[٢] .

---

(١) سورة الرعد ، الآية ١١ .

(٢) سورة المدثر ، الآيات ٣٢-٣٧ .

وجدير بالذكر أن هذه الآيات من أوائل ما نزل في مكة المكرمة، وفيها يقسم الله تعالى بالقمر المنير يكشف الظلام ، وبالليل الذي يرحل ليعقبه النهار، وبالصبح الذي يُسفر عن وجهه المشرق البسام، يقسم بهذا كله على أن ما أنزله من الوحي لإنذار البشر، ولتوعيتهم وتحريرهم ، كان وسوف يظل بين قضايا الحياة الكبرى إحدى تلك القضايا الكبر، فلم يبق أمام الإنسان إلا أن يختار بإرادته وحريته ويحسن الاختيار : إنه بين أمرين : بين تقدم إن شاء إلى الأمام ، وبين تأخر إن أراد إلى الوراء . وليس للإنسان المؤمن أن يتردد عندما يريد الاختيار ما دام يسمع قول الله : « يا أيها الناس اتقوا ربكم ، ولتنظر نفسٌ ما قدّمت لغد ، واتقوا الله » [(١)] .

سمير : برغم هذه الصفات المميزة للحرية بوجهها الإيجابي في الإسلام ، نلاحظ بكثير من الأسف أنها في العالم العربي والإسلامي قلما توضع موضع التنفيذ .

الاستاذ : ونلاحظ أيضاً يا سمير أن خصائص الحرية في الإسلام قد امتزجت بكثير من النظريات الأخرى المتعلقة بمفهوم الحرية وخصائصها ، وبعد اندماج بعضها في بعض تحولت تراثاً شاملاً للإنسانية جمعاء ، وإن كانت ما تزال في مجال التطبيق بعيدة عن أن تكون تجربة واحدة في جميع البلدان، بل ما تزال عصية على التطبيق بجميع صورها في أي بلد من البلدان ، حتى أوفاها نصيباً من حضارة القرن العشرين، كأن الشعوب كلها تخاف من الحرية [(٢)] ،

---

(١) سورة الحشر ، الآية ١٨ .

(٢) وقد نبه إلى ذلك الكاتب المعروف اريك فروم في كتابه « الخوف من الحرية »
Erich Fromm, The fear of Freedom.

كما تخاف من مخاطر التسارع «التكنولوجي» الذي يتحدث عنه اليوم كثير من علماء الاجتماع [1] .

ومخاطر التسارع هـــذه هي التي سنختم هذا الكتاب بموقف الضمير الديني إزاءها . وسنرى أن هذا الضمير ينسجم معها ولا يخاف منها أبداً !

---

(١) انظر ما كتبه عن أزمات التقدم ، وسراب التقدم ، أو أوهامه وخيباته ، وضرورة السيطرة عليه كل من
Friedman, Bastide, Sorel, Aron, Closets, Piganiol .

خاتمة

لئن كان عصرنا الآخذ بالامتداد إلى الغد هو عصر العلوم التجريبية ، ولئن نفذت تلك العلوم إلى مجتمعنا العصري في كل مجالات الحياة ، ولئن أوشكت القيم المادية أن تتحكم اليوم في كل شيء وتسيطر على كل شيء ، فقد رأينا في هذا الكتاب من خلال ندواتنا العشرين أن للإسلام موقفاً طليعياً أصيلاً يواكب حركة التطور في القرن العشرين .

لقد أهدينا هذا الكتاب إلى ولدنا ، (وكل شاب مثقف في مجتمعنا العصري هو ولد من أولادنا) ، ليكون لأبناء جيلنا منطلق حوار دائم حول الدين وقضايا الساعة ، ولننقذ الضمير الديني من سيطرة الخرافات والأساطير، ولنؤكد للجميع بلغة الإقناع لا بمنطق الإرهاب أن التسارع «التكنولوجي» الذي هو في عصرنا أكمل صورة من صور التقدم العلمي، برغم ما وفره للحياة الإنسانية من نعماء وسراء ، لن يفصم العلاقة بين الإنسان وقيم الدين، ولن يسلب الإنسان في يسر وسهولة طاقاته العقلية وأشواقه الروحية التي تتيح له الإفادة مما أعطاه، ما دام الدين في نظرنا، وفي جوهره الحقيقي ووجوده الفعلي ، تغييراً دائماً نحو الأفضل لأطوار الإنسان وأوضاع المادة ونظم الاجتماع والسياسة والاقتصاد .

وعندما يخلط « المتسرعون » في عصرنا بين النظرية والتطبيق ، وبين الدين والمتظاهرين بالتدين ، ويتوهمون أن كل رجعة إلى الدين

ترادف رجعة إلى الوراء ، تميط لهم اللثام عن واقعية الإسلام التي أوشك بها أن يكون في النطاق الاجتماعي – الاقتصادي أقوى عامل ثوري يخرج المجتمع العصري من الرتابة والجمود، بما يستطيع تقديمه من الحلول في سبيل الإصلاح المنشود .

ذلك ما نتمنى أن نكون عرضناه في هذا الكتاب ...

ومرة أخرى نسأل الله لمن يشاركنا عقيدتنا أن يثبّته على الحق ، ولمن عجزنا عن إقناعه أن يأخذ بيده إلى الهدى والرشاد .

فهرس

هذا الكتاب

« الإسلام والمجتمع العصري » حوار ثلاثي حول الدين وقضايا الساعة عقده المؤلف الدكتور صبحي الصالح مع فتى عربي ذي ثقافة إسلامية ، وإن كان يستوضحه بعض ما يغيب عنه ، وفتاة أجنبية عالمة مستشرقة تعرف عن الإسلام ولغته وحضارته أشياء كثيرة ، بيد أنها تعترض وتنقل بإخلاص آراء المستشرقين وتثير الشبهات بين الحين والحين .

وقد وصف المؤلف ثورة الإسلام الفكرية ، وأصالة نظامه الاقتصادي والاجتماعي ، وأوضح كيف كانت الملكية في هذا النظام وظيفة اجتماعية ، وكيف كفلت فيه حقوق العمال ، وكيف كانت النظرة إلى الأرض وكيف يجب استخراج خيراتها بالزراعة وإحياء الموات ... وعالج خصائص هذه الأمة التي سماها القرآن خير أمة أخرجت للناس ، وتساءل عن أسباب نكستها بعد عزتها ، وانتقل من وحدة الأمة إلى وحدة الجنس البشري ، ومكانة المرأة وحقوقها ، ومشكلة الحرية ومفهومها الايجابي ، وموقف الضمير الديني في مواجهة التسارع « التكنولوجي » والحضاري .

« الإسلام والمجتمع العصري » الذي يشكل الحلقة الأولى « سلسلة الإسلام الحضاري » كتاب هام لا بد لكل قارىء أن يطلع عليه .

الثمن : ١٢ ل.ل. أو ما يعادلها